TARİH ADALARI

MARSHALL SAHLINS

DOST
kitabevi

Bu dizi Levent Yılmaz'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Tarih Adaları

Marshall Sahlins
(1930)

Çalışmalarıyla, antropoloji modellerini büyüteç altına alan, kimi zaman da düşünsel açıdan kıyasıya eleştiren Marshall Sahlins, Michigan, Ann Arbor Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladı. İlk alan çalışmasını Türkiye'de yaptı. 1954'de, Polinezya'daki toplumsal tabakalaşmayı inceleyen tezini New York Columbia Üniversitesi'nde savundu. 1956'dan 1974'e Ann Arbor'da ders verdi. 1974'den bu yana, Chicago Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürmekte. Fiji, Yeni Gine ve Hawaii'deki alan çalışmaları, antropolojideki çeşitli modelleri, özellikle de ekonomik modelleri sorgulaması, onu, kendi kendine yeterli, yerel üretim biçimleri üzerine düşünmeye ve Firth ile Malinowski'nin işlevselciliğini eleştirmeye itti (*Stone Age Economics*, Alberton, 1972).

Yaban toplumların ekonomilerini, "bolluk" ekonomisi olarak niteledi. Ancak, *Culture and Practical Reason*'la (University of Chicago Press, 1976) birlikte, ekonomiyi bir düşünce ya da bir model olarak eleştiren, ancak bir nesne olarak ele alan, ekonomiler arası farklılığı, toplumsal anlamlılıkta arayan bir yönelişe girdi. 1976'da, özellikle de Marvin Harris kaynaklı sosyo-biyoloji'ye yönelik sert bir eleştiriyi kaleme aldı (*The Use and Abuse of Biology*). *Historical Metaphors and Mythical Realities*'den (University of Michigan Press, 1981) itibaren, Sahlins, tarih ile antropoloji, olay ile yapı arasındaki bağıntıları, Hawaii deneyimi çerçevesinde ele almaya başladı. Kaptan Cook'un Hawaiililer tarafından, bir kuttörensel dizge içinde öldürülüşünden yola çıkarak, kültür evrenleri arasındaki karşılıklılığı çözümlemeye girişti. *Tarih Adaları* (1985) ise, olay'ın ancak verili bir kültür içinde anlamlı olduğunu, ortaya çıkışıyla yapının da değişeceğini, Hawaii ve diğer "Adalar"dan (Fiji, Yeni-Zelanda) yola çıkarak savlar. Sahlins, Yapı ile Tarih'in, birbirlerini etkilemenin de ötesinde, birbirlerine bağlı eş boyutları olduğunu öne süren, yeni bir tarihsel antropoloji yaklaşımı önermektedir. Bu yaklaşımı tamamlayan, bir polemik kitap olan *How Natives Think*'tir (University of Chicago Press, 1996).

D

anlam + **tarih**

1) HERODOTOS'UN AYNASI, François Hartog, Mayıs 1997
2) MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU, Cemal Bali Akal, Ekim 1997
3) TARİHYAZIMI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK, İlhan Tekeli, Şubat 1998
4) KALPAZANLAR VE ELEŞTİRMENLER, Anthony Grafton, Mart 1998

Sahlins, Marshall
Tarih Adaları
ISBN 975-7501-32-8 / Türkçesi; C. Hakan Arslan / Dost Kitabevi Yayınları
Temmuz 1998, Ankara, 208 sayfa.
Antropoloji-Tarih-Yapı-Kültür-Değişim-Notlar-Kaynakça-Dizin

TARİH ADALARI

Marshall Sahlins

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-32-8

Islands of History
MARSHALL SAHLINS

© The University of Chicago Press, 1985

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 1998, Ankara

İngilizceden çeviren, C. Hakan Arslan

Yayın Yönetmeni, Raul Mansur
Ofset Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
raulman@domi.net.tr

Bir açıklama:

"Anlam + tarih" dizisi, tarihyazımı alanındaki yeni yönelimleri, tutarlı bir bütünlük içinde sunmaya çalışıyor. Bu tutarlılığı (becerebildiği oranda), aynı zamanda, çevirilerde, çevrilen kavramsal sözcükler düzleminde de sürdürmek istiyor. Türkçe, bazı kavramları çok farklı sözcüklerle karşılayabiliyor. Bazı sözcükler yeni kullanıma giriyor, bazıları eskiyor... Türkçe bilim dilinin son yirmi yılı bu salınımla geçti. Dizi yönetmeni, çevirilerde bir "orta yol", tutarlı bir bütünlük sağlamak için çaba harcamak zorunda. Bu yüzden yayın yönetmeni, bazı çevirilerde, bazı sözcükleri, sadece, kullanımlarının diğerlerinden daha "yaygın" olduğunu *sandığı için*, yeğliyor. Dolayısıyla, bu kitabın çevirisinde, çevirmen C. Hakan Arslan'ın yeğlediği bazı sözcükler değiştirildi. Bu sözcüklerden bazılarının, çevirmenin esas tavrını göstermeleri açısından belirtilmesi gerektiği düşünüldü. Söylen: mit; acun: kozmos (ve buna bağlı türevler); ulam: kategori; aksoylu: aristokrat; tecim: ticaret; sevi: aşk; insanbilim: antropoloji; yasaksevi: ensest; işleysel: mekanik; sıradüzen: hiyerarşi; orun: konum (ve/veya paye); erk: iktidar (ve/veya güç); çizge: çerçeve; anamalcı: kapitalist, ve benzeri (çok olmayan) değişiklikler...

L.Y.

İçindekiler

Giriş **11**

I
Cook'un Yolculuğuna Ek ya da le calcul sauvage **25**

II
Başka Dönemler, Başka Görenekler: Tarihin Antropolojisi **51**

III
Yabancı-kral ya da Dumézil Fijililer arasında **83**

IV
Kaptan James Cook ya da Ölen Tanrı **109**

V
Yapı ve Tarih **139**

Notlar **159**

Kaynakça **185**

Dizin **199**

Giriş

Tarih, toplumlara göre değişen ve anlamlı çerçevelere göre varolan bir kültürel düzen tarafından yönetilir. Tersi de doğrudur: Kültürel çerçeveler de, anlamları kılgısal açıdan etkin kılındıkça, şu ya da bu ölçüde yeniden değerlendirildiğinden, tarihsel bir düzen tarafından yönetilir. Bu karşıtların bireşimi, tarihsel öznelerin, yani ilgili kişilerin yaratıcı eyleminde açığa çıkar. Çünkü bir yanda insanlar kültür düzeninin varolan kavranışından yola çıkarak tasarılarını düzene koyup nesnelerine anlam biçerler. Buraya kadar kültür, eylemde tarihsel olarak yeniden üretilir. İleride Clifford Geertz'in bir olayın genel bir görüngünün benzersiz bir edimselleştirilmesi, kültür örüntüsünün olumsal olarak gerçekleştirimi olduğu yolundaki gözlemini aktaracağım –bu, *çok kestirmeden* iyi bir tarih tanımı olabilir. Öte yanda, olumsal eylem durumları belli bir öbeğin kendilerine yükleyebileceği anlam alanına uyumlanmak zorunda olmadıklarından, insanların uzlaşımsal çerçevelerini yaratıcı biçimde yeniden gözden geçirdikleri bellidir. Buraya kadar da kültür, eylemde tarihsel olarak değiştirilir. Bir "yapısal dönüşüm"den bile söz edebiliriz, çünkü kimi anlamların değişmesi kültür kategorilerinin bir-

biriyle bağıntılı konumlarını da değiştirir, böylelikle bir "dizge-değişmesi" ortaya çıkar.

Bunlar okuyacağınız denemeleri kuran genel düşünler. Bu düşünler şu savda özetlenebilir: Antropologların "yapı" –bir kültürel düzenin simgesel bağıntıları– dediği tarihsel bir nesnedir.

Bu sav insan bilimlerinin her köşesinde rastlayabileceğimiz "yapı" ile "tarih" arasındaki kavramsal karşıtlığı açıkça gözardı etmektedir. Örnekse "dünya-dizgesi" kuramcılarında şu önermeye rastlamışlığım var: Antropologların alışılmış biçimde incelediği uzak toplumlar, Batılı kapitalist yayılmacılığın dışardan dayattığı kökten değişmeye açık olduklarından, belli bir özerk kültürel mantığa sahip olamazlar. Bu, bir açık dizgeyle dizge yokluğunu birbirine karıştırmaktır. Bu bakışla, "dünya-dizgesi"ne verilen yerel tepkilerin çeşitliliğini anlayamayız –bu dizgenin dümen suyunda giderken bile. "Dünya-dizgesi" kuramı da egemen Avrupa düzeninde sermayenin yeniden üretiminin aracı olarak uydu kültürlerin korunmasına olur verir. Ancak iş eğer böyleyse, bu sözde boyunduruk altına alınmış insanların da bunda çıkarı varsa, Avrupa'nın varsıllığı, bunların kendi kültür düzenlerinin yeniden üretimine, hatta yaratıcı dönüşümüne eklemlenmiş demektir.

Kitabım daha çok uzaklardaki karşılaşmalar, "dünya-dizgesi"nin Güney Denizi'nde karşılaştığı olaylar üzerine olduğundan, bu konuya eğileceğim. Kimileyin yalnızca tarihsel tepkinin yarattığı bilmecelerin bile yerli kültürün özerkliğini kanıtladığı görülecektir. Örnekse, Maori kahramanı Hone Heke'nin mitik-kılgısal direnişine bakalım. 1845'te Hone Heke savaşçılarını Yeni Zelanda'daki en büyük sömürge yerleşimine saldırmak –ve hiç hesapta yokken ele geçirmek– üzere, *bir şaşırtma yönlemi olarak* gönderdi: Diyeceğim, bu, Heke'nin her zaman daha belirleyici bulduğu yiğitliği sergileyebilmek ve İngilizlerin kentin tepesine diktikleri bayrak direğini devirmek amacıyla dört ayrı fırsat yaratmak içindi. "Haydi," dedi, "sırf bayrak direği için vuruşalım". Hone Heke'nin kafayı bayrak direğiyle bozmasını çözümleyebilmek için evrenin kökenine kadar gitmek zorunlu olduğundan, bu öykünün ayrıntılarını 2. bölüme bırakıyorum. Ancak söz konusu ayrıntılar burada benimsediğim konumu destekleyecektir: Tarihsel nedenler hiç de böyle olayların düşündürebileceği ölçüde egzotik değildir.

Dışardan dayatılan, ancak yerli kültürce düzene konan bu türden kültürel değişme bin yıllardır sürmektedir. Bu, yalnızca, ilkel diye bilinen

toplulukların, eskil olana ilişkin evrimci bir bakışa saplanmış antropolojinin ilk dönemlerinin inanmak istediği ölçüde yalıtık olmamasından dolayı da değildir (bkz. Wolf 1982). İş gören devingen ögeler –kaçınılmaz belirlenimleri olan dış dünyayla ve dar görüşlü yönelimleri olan başka insanlarla karşılaşma da bunun içindedir– insan deneyiminin her alanında bulunur. Tarih, verili bir toplumda, sanki toplumlar arasındaymışcasına, aynı genel yoldan yapılır.

Bu denemeleri yazarken gördüğüm kadarıyla daha önemli bir tartışma konusu, toplumda kurulmuş bulunan kültür düzeni ile insanlarca yaşanan kültür düzeni arasındaki birlikte varoluş ve karşılıklı etkileşimdir: Örtük ve açığa çıkmış olarak uzlaşım ve eyleme içkin yapı. İnsanlar, varlıkların ve şeylerin uzlaşılmış anlamlarının ayırdında olarak gerçekleştirdikleri tasarı ve toplumsal düzenlemelerinde, kültür kategorileri konusunda görgül çekinceler yaratırlar. Simgeselin böylelikle pragmatik olduğu yere dek, dizge, yeniden üretim ve değişkenlik zamanının bir bireşimidir.

Kültür, antropologların öne sürdüğü gibi anlam taşıyan bir düzense, anlamlar eylem sürecinde yine de çekinceler yaratırlar. Örnekse, şeylere göndermede bulunduklarında (yani kaplamda) çekince yaratırlar. Şeyler, insanların verebileceği anlamlardan bağımsız kendi *varoluş nedenlerine* [*raison d'être*] sahip olmakla kalmazlar, kaçınılmaz biçimde, kavranmalarını sağlayan imlerin anlamının ötesine giderler. Şeyler, imlerden bağlamsal açıdan daha tikel ve gücül olarak daha geneldir. Şeyler, kavramlar gibi herhangi bir tikel göndergeye bağlı olmadıklarından (ya da "uyarımdan-bağımsız" olduklarından), gösterici bütünlükler olan imlere oranla, daha tikeldirler. Şeyler böylelikle imleriyle, görgül belirtkelerin kültür tipleriyle olduğu ölçüde bağıntılıdırlar. Yine de şeyler imlerden daha geneldir, çünkü imlerin barındırdığı ayrılık ve değerlerden daha fazla özellik (daha fazla "gerçeklik") sunarlar. Dolayısıyla kültür, bilerek ya da bilmeyerek –Marc Bloch'u biraz değiştirerek söylüyorum–, halen herkesin dilinde olan eski adların, özgün anlamlarından iyice uzaklaşan yananlamlar kazanması sırasında doğayla oynanan bir kumardır. Bu, "kategorilerin işlevsel açıdan yeniden değerlendirilmesi" adını vereceğim tarihsel süreçlerden biridir.

Hilary Putnam'ın (1975) "dilbilimsel iş bölümü" diye adlandırdığına bağlı böyle bir başka süreç daha vardır. Bu da yine anlam ile gönderim, imin içlemi ile kaplamı arasında belli ayrımlar ortaya çıkarır. Bir

imin anlamı (Saussurecül "değeri") dizgedeki diğer imlerle karşıtlık bağıntılarına göre belirlenir. Dolayısıyla yalnızca bir bütün olarak toplumda (ya da konuşucular topluluğunda) tam ve dizgeseldir. İmin belli bir kişi ya da öbekçe her edimsel kullanımı, ortak anlamın yalnızca bir parçasıyla, ancak küçük bir bölüngüsüyle bitişir. Bağlamın etkileri bir yana bırakılırsa, bu anlamlı iş bölümü, genel olarak insanların toplumsal deneyim ve ilgide gösterdiği ayrımların bir işlevidir. Benim için "titreyip duran (herhangi türden) bir kuş" sizin için (bir kuşbilimciyseniz) "sayrı bir atmaca," kimileri (örneğin Hayvanları Koruma Derneği üyeleri) için de, belki, "zavallıcığın teki"dir (Stern 1968). Kaptan Cook Hawaiili rahiplere bir tanrı-ata, reislere daha çok tanrısal bir savaşçı, sıradan erkek ve kadınlara da açıkçası daha başka ve daha az önem taşıyan biri olarak görünmüştü (4. bölüm). İnsanlar, farklı açılardan ve kendi yorumlarını nesnelleştiren farklı toplumsal güçlerle eylediklerinde, farklı sonuçlara varırlar; topluluklarsa, farklı onaşmalara (*consensus*) ulaşırlar. Toplumsal iletişim, dünyaya ilişkin olduğu ölçüde, görgül bir çekincedir de.

Bu tür çekincelerin etkileri kökten yenilikler olabilir. Çünkü imler, sonuçta, varlıklar ve şeylerle çelişik nitelikteki karşılaşmalarında, tam da onları yaratmış özgün yeti aracılığıyla, yeniden düzenlenmeye yatkındırlar: İnsanın simgesel bilinci. Düşünsel ilkeye göre, hiçbir şey, Hawaii tarihinden (1. ve 5. bölümler) öğreneceğimiz gibi "tabu" kavramının kendisi bile, tabu değildir. Eğretileme, örnekseme, soyutlama, özelleştirme: Her türden anlambilimsel doğaçlama, kültürün gündelik işleyişi için rastlantısaldır ve sürüp giden düzende toplumsal açıdan onandığında, genele ya da tepkisele dönüşebilir. Anlamlar, sonuçta, insanların, toplumsal açıdan yolunu bularak, kendi kavramlarının kölesi olmayı bırakıp efendisi oldukları ölçüde, öznel çekincelere açık durumdadır. "Sorun," demişti Alice, "sözcükleri nice farklı nesneyi dile getirir *kılıp kılamayacağın*." "Sorun," demişti Humpty Dumpty, "hangisinin efendi olacağı –hepsi bu."

Ancak efendi ile köle ilişkilerine değgin bir başka tanınmış söyleşimde gördüğümüzce, bu egemenlik belli bir kulluğu da içerir. Kişi, nesneleri Adem'in yaptığınca ("Bir aslan gibi görünüyordu, bir aslan gibi kükrüyordu; ben de ona 'aslan' dedim"), "oldukları gibi" adlandırmakta özgür değildir. Doğaçlamalar (işlevsel yeniden değerlendirmeler), başka durumda anlaşılmaz ve iletilemez olacaklarsa, anlamlılığın

uzlaşılmış olanaklarına bağlıdır. Bu nedenle görgül olan yalnızca bu biçimde değil, kültürele ilişkin bir anlamlılık olarak da bilinir ve eski dizge yeni biçimleriyle ilerler. Bunu izleyen de, farklı kültür düzenlerinin, kendi ayırıcı tarihsel yeniden üretim tarzları olmasıdır.

Farklı kültürler, farklı tarihsellikler. Bu, tanrısal krallıkların kahramanlık tarihleri ile popülist bölüştürümün "yeni tarihi", "aşağıdan gelen tarih" arasındaki ayrımları gösterdiğim ikinci bölümün ana konusudur. Belli tipte toplumlar için kralların ve savaşların öykülerinin neden tarihyazımsal açıdan tam anlamıyla ayrıcalıklı kılındığını göstermeye çalışıyorum. Bunun nedeni, kralın eylemini toplumun biçim ve yazgısı olarak genelleştiren bir yapıdır. Aynı denemede Polinezya halklarının mitik-kılgısı ile bizim kendi tarih bilincimizin gözü açık yararcılığı arasındaki karşıtlık gösterilmektedir. Hawaii'de aşkın tarihsel etkililiği üzerine olan birinci bölüm, "edimsel" ve "düzenleyici" yapılar konusunda belki daha açıklayıcı yorumlar sağlayan bir altmetinle birlikte, görelilik üzerine başka bir çalışma niteliğindedir.

Bu, yapıların kültür düzeninde ve tarihsel süreç içinde üretilme tarzları konusunda bir ideal-tip ayırımdır. Kimi açılardan düzenleyici ve edimsel yapılar arasındaki ayrım, Lévi-Strauss'un mekanik ve istatistiksel örnekçeler arasında kurduğu karşıtlığa koşuttur (Lévi-Strauss 1963). Sorun toplumsal biçimler ile buna uygun edimler arasındaki bağıntılar üzerinde toplanır. Böylesi bağıntıların (pek seyrek olarak göz önüne alınmış görünen) tersine çevrilebilir olma olanağını ortaya koyuyorum: Göreneksel edim tipleri, toplumsal biçimlerin oluşumuna yol açabilir ya da bunun tersi olabilir. Toplum bilimlerinde önceliği genel olarak kurumsal biçimlere veririz, bunlara ilişkin kılgılara değil; bu yüzden de söz konusu tek yönde, toplulukların varolan bir ilişkinin ardından ortaya çıkan tutumları göz önüne alınır. Dostluk maddi yardımı doğurur: İlişki normalde (kuralsal olarak) buna uygun bir karşılıklı etkileşim kipini belirler. Dostluk armağanlar doğuruyorsa, armağanlar da dostlar yaratır; ya da Eskimoların dediğince "armağanlar köleler yaratır –kamçıların köpekleri yarattığınca". Kültür biçimi (ya da toplumsal biçimbilim) başka yoldan da üretilebilir: Kimi ünlü söz-eylemlerde olduğunca ("Şimdi sizi karı koca ilan ediyorum") edimsel açıdan uygun bir bağıntı yaratan eylemle.

Böyle oldukta, diyeceğim doğru eylem yoluyla, kişi Hawaii'de bir "yerli"ye *dönüşebilir*. Toplulukla birlikte belli bir süre yaşayan yabancılar

bile "toprağın çocukları" (*kama'aina*) olurlar; bu terim yalnızca orada doğanlara ayrılmış değildir. Bu örnek, varlık ile kılgı arasındaki karşılıklı değiştirilebilirliğin kendisinin, belirlenim her iki yönde de yapısal açıdan güdülenir olduğundan, anlam topluluklarına bağlı olduğunu savlamamı sağlıyor. Verili türden bir edim verili bir konumu imleyebilir, çünkü her ikisi de aynı sonul anlamı taşır. Hawaiililer için belli bir toprakta yaşayıp oranın ekmeğinden suyundan yararlanmak, bir çocuğun (Hawaii'de doğum ya da evlat edinme yoluyla) ana babasının tözünden olmasındaki gibi, kişiyi toprakla aynı tözden kılar. Dolayısıyla bir yabancı orada "doğanlarınkine" eşdeğer bir hakla (böyle diyebiliriz sanırım) toprağın çocuğuna dönüşür. Yine de çoğu ilişkinin seçim, istek ya da ilgi yoluyla ve aşk gibi bu tür rastlantısal araçlarla kurulduğu Hawaii toplumu–ya da Eskimo toplumu, ya da bizim toplumumuz– gibi toplumlar her şeye karşın yapısız, hatta "gevşek yapılı" bile sayılamaz. İster kurumsal düzenlenimler uygun eylemce "istatistiksel olarak" yaratılmış, isterse eylem biçim tarafından "mekanik olarak" önvarsayılmış olsun, etkiler dizgeseldir.

Bununla birlikte edimsel ve düzenleyici yapıların farklı tarihsellikleri olabilir. Bunların tarihe farklı biçimde "açık" olduğunu söyleyebiliriz. Edimsel düzenler kendilerini olumsal durumlara benzetmek eğilimindedir; oysa düzenleyici olanlar daha çok durumları, bunların olumsal ya da olaysal özyapılarını bir biçimde yadsıyarak kendilerine benzetirler. Akrabalığın, mevkinin, mülkiyet haklarının ve bir yöreye bağlanmanın tümüyle görüşüp tartışmaya açık olduğu Hawaii ile çerçevesi belirlenmiş soy öbeklerinden, verilmiş değergelerden ve düzenleyici evlilik kurallarından oluşan (örnekse Avustralya Yerlileri gibi) ortalama ölçünde Radcliffe-Browncul toplumsal yapılar arasında ideal bir karşıtlık düşünüyorum. Hawaii örneğinde, duruma bağlı olaylar, çoğun taşıdıkları ayrımlara, varolan düzenlenimlerden ayrılış biçimlerine göre belirlenip değer kazanır, insanlar da böylelikle toplumsal koşullarını yeniden kurmak için, bunlar üzerinde eyleyebilir. Toplum bu yolla kendini örgütlerken, kendini, tarihsel olayların kurumsal biçimi olarak görür. Gelgelelim düzenleyici bir kipte hiçbir şey yeni değildir ya da en azından olaylar kurulmuş dizgeye benzerlikleri ile değer kazanırlar. Öyleyse ortaya çıkan varolan düzenin izdüşümüdür: İster ortaya çıkan şey görülmemiş nitelikte olsun, ister onarıcı yorum iş görsün ya da işe yaramasın. Burada her şey klasik *pensée sauvage*'da [*yaban düşünce*]

olduğunca uygulanım ve yinelenimdir. Bununla karşılaştırdığımızda Hawaii düzeni tarihsel olarak iki yönden daha etkindir. Kültür düzeni, varoluşunun –diyeceğim üretimin, nüfusun ya da iktidarın– değişen koşullarına karşılık vererek kendini değişme içinde ve değişme olarak yeniden üretir. Durağanlığı, kişi ve öbeklerin değişen talihlerinin uçucu bir tarihinden ibarettir. Ama öyleyse, kendini bu yolla yeniden ürettiğine göre, değişmeye çok daha uygundur. Bu, sorunu en genel biçimiyle tanımlamak gerekirse, simgesel dizgenin son derece görgül olmasındandır. Kavranmış kategorileri durmaksızın dünyasal çekincelere, imler ile şeyler arasındaki kaçınılmaz oransızlıklara açık bırakır; aynı zamanda tarihsel öznelerin, özellikle etkili aristokrasinin varolan değerlere yaratıcı biçimde ve yararsal açıdan anlam katmasına izin verir. Yine Lévi-Strausscul yoldan dile getirirsek, tarihsel hava görece "sıcak"tır.

Dediğim gibi, edimsel ve düzenleyici yapılar ideal tiplerdir. Her ikisi de aynı toplumda, küresel düzenin değişik yerel alanlarında bulunabilir. Bu, verili bir toplumun tarihsel eylemin belli stratejik bölgelerine, olayların ortaya çıkışı açısından sıcak alanlara ve bunlara görece yakın başka alanlara sahip olacağını da gösterir. Okuyacağınız denemelerde bu düşünün izini daha öteye sürmeyeceğim. Ancak belki de, "farklı kültürler, farklı tarihsellikler" savını kanıtlayacak ölçüde şey söylemişizdir.

Ayrıca olayların kendisinin de ayırıcı kültürel izler taşıdığını savlıyorum. Kaptan Cook Hawaii kategorilerinin oyununa, daha doğrusu, onu, ister istemez ürkü dolu "gönderim çekinceleri"ne sürükleyen kendi oyunuyla bunlar arasındaki etkileşime kurban düşmüştür. Dolayısıyla "Kaptan James Cook ya da Ölen Tanrı" başlıklı 4. bölüm, ünlü denizcinin Hawaiililerin ona verdikleri kuttörensel konumun çiğnenmesi sonucu kendi sonuyla yüz yüze gelmesi açısından okunabilir. Aslında (1982 tarihli) bir *Frazer lecture* olan bu deneme, İngilizlerin sömürgecilik uygulamasıyla birlikte, bu "ölümcül etki"yi üreten Hawaii'ye özgü tanrısal akrabalık kuramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kişi, az çok emin olarak, nicedir ortada duran "bunu kim yaptı?" sorusunun gizine yapısal bir çözüm getirebilir: Cook'u öldürenin kimliği Holmes gibi iz sürülerek temel kategorilerden çıkarılabilir. Bütün bu açılardan denemenin konusu, "yapı ile olay arasındaki bağıntı" denen can sıkıcı sorundur.

Bu bağıntıda yer alan rastlantı ve düzene ilişkin bildik anlayışları göz önüne alıyorum: Olayların olumsallığı, yapıların yinelgenliği. Bunlardan herhangi biri tek başına yeterli olmayabilir. Cook'un belli kültür kategorilerinin "somutlanması" olduğunu bilmek yeterli değildir, nasıl Cook'un barsak asalaklarından rahatsız olduğunu (seçkin bir İngiliz doktor sonradan verilere bakarak bu tanıyı koymuştur) bilmek yeterli olmuyorsa. Yine de iki yönlü bir kuramsal girişimle sözcüklerle kurtlar arasındaki bir eytişime ilişkin belirsiz bir düşünün ötesine gitmeye çalıştım. Öncelikle bir olayın, herhangi bir verili simgesel çerçeveden ayrışık bir görüngü olarak kendi nedenleri ve güçleri bulunsa da, yalnızca görüngüsel bir oluş olmadığını vurguluyorum. Bir olay ancak yorumlandığında bu duruma gelir. Yalnızca kültür çerçevesi içinde ve bu çerçeve aracılığıyla uygunlaştırıldığında tarihsel bir *anlamlılık* kazanır. Bir yanda *Resolution*'ın baş direğinin Cook'u Hawaii'ye geri dönmek zorunda bırakan bir kazaya uğraması ile öte yanda adalıların bundan çıkardığı uğursuz bakış arasında –Hawaii kültürünün terimleri dışında– hiçbir açıklayıcı uygunluk yoktur. Olay, bir oluşla bir yapı (ya da yapılar) arasındaki *bağıntıdır*: Kendinde-görüngünün anlam taşıyan bir değer olarak içerimi; bunu izleyen şey, kendi özgül tarihsel etkisidir. (Son bölümdeki genel tartışmada bu konuya dönüyorum.) Belki de daha özgün olan öteki kuramsal girişim, yapı ile olay arasına bir üçüncü terim sokmaktır: Bu ikisinin, bir "bitişim [*conjoncture*] yapısı"nda durumsal bireşimi.

"Bitişim yapısı" ile, kültür kategorilerinin özgül bir tarihsel bağlam içinde kılgısal gerçeklenmesini dile getiriyorum, tarihsel etmenlerin ilintili eyleminde dışa nasıl vurulmuşsa, öyle. Bu, bunların karşılıklı etkileşiminin mikro-sosyolojisini de içermektedir. (Böylelikle, benim kullandığım bitişim yapısı kavramı, Raymond Firth'in, *de facto* bir "toplumsal örgütlenişi", *de jure* ya da altta yatan "toplum yapısı"ndan ayırmasını anımsatıyorsa da, önemli açılardan, Braudel'inkinden ayrılıyor [bkz. 4. bölüm, 11. not ve Firth 1959].) Bu, simgesel eyleme ilişkin safdil görüngübilimimizde örtük olarak bulunan (bkz. yukarıda), simgesel süreci yalnızca bireyle toplum arasındaki eski karşıtlığın süslü bir değişkesi olarak görme çekincesini de gidermektedir. Sözünü ettiğimiz örnekte, İngiliz-Hawaii ilişkilerinin bitişimsel yapısı önceki incelemelerde (örnekse Sahlins 1981) yer verilenlerden daha fazla ayrıntı içermekte ve Cook'un yazgısını daha anlaşılır kılar görünmektedir.

Yine de bu tür alışılmadık olayların çözümlenmesinin ötesinde, bu, durumsal anlam sosyolojisi olarak *praxis* kavramı, kültür değişmesinin genel kavranışına uygulanabilir. Eylemdeki anlamların toplumsal yayılımının –ve işlevsel yeniden değerlendirilmesinin– betimi olarak da kültürlerarası ilişki durumlarıyla sınırlanması gerekmez. Bitişim yapısı bir kavram olarak, simgesel çekincelerin (örn. gönderimin taşıdıklarının) ve seçici şeyleşmelerin (örn. egemen olanlarca gerçekleştirilenlerin) belirleniminde stratejik değer taşımaktadır.

Polinezya tanrısal krallık kuramı ya da bunun aynısı, toplumsal olduğu kadar kozmik de olan Polinezya yaşam kuramı, "Yabancı-kral"a ilişkin denemede (3. bölüm) daha ayrıntılı tartışılmaktadır. Burada Dumézil, Frazer ve Hocart'ın ünlü çalışmalarına başvurarak Hawaii dizgesi ile diğerlerini, özellikle Fiji dizgesini Hint-Avrupa'ya özgü egemenlik kavramlarıyla karşılaştırarak inceliyorum. Karşılaştırma elverdiğince (türeyimsel olmaktan çok) tipolojiktir ve biraz zorlama gibi görünebilir; ayrıca Dumézil'in kendisinin Hocart okumaları böyle bir olasılık barındırıyorsa da, bunu açıkça öne sürdüğünü söylemeye kalkışmadım. Öte yanda kartezyen yaklaşım –kuşkusuz *Ho-kartezyen* demeye çalışıyorum– kuttörensel yönetimi "yaşam-veren" bir dizge olarak vurgulamasıyla, yapının zamansal niteliği (artsürem) konusuna ilginç bir ağırlık verir.

Hocart diğerinin karşısında yapısalcı idiyse de (okumamdan gördüğüm kadarıyla) onun yapı düşünü Saussure'ünkinden farklıydı. Hocart'ın düşünü özellikle bütünüyle eşsüremli bir durum olan süre birliği düzleminde, imler arasındaki bağıntıların birbirine karşıtlık taşıdığı, böylelikle de karşılıklı olarak birbirini tanımladığı Saussurecül dizge ilkesinden kopmayı gerektirir. Çünkü kategoriler en soyut tasarımlarında (bu kozmolojidir) devime başlarlar; küresel bir canlandırım ya da kültürel ve doğal yeniden üretim çerçevesinde zaman aracılığıyla yayılırlar. Yapı, genel kategoriler arasındaki değişen bağıntılarda bulunan içsel bir artsüreme ya da dediğim gibi, "temel biçimlerin kültürel yaşamına" sahiptir. Polinezya ve Hint-Avrupa dizgelerinde ortaklaşa bulunan bu doğurucu yayılımda temel kavramlar, yeni ve bireşimsel terimlerin üretimi yolundan, ardıl birleşim ve yeniden-birleşim evreleri aracılığıyla elde edilirler. Dolayısıyla krallığın ve kültür düzeninin kurulmasında başlangıçta erkek ve yabancı istilacılar olan hanedan kahramanları yerli halk tarafından cinsiyetsizleştirilip "dişileştirilirler." Bu süreçte,

başlangıçta dişil yeniden-üretici ve dünyasal iktidar taşıyan yerli halkın kendisi de çevresel ve koruyucu bir eril güce dönüşür. Dönüşümler yerli bir prensesin kendini göçmen prense vermesiyle gerçekleşir; bu birleşme, yabancının yeryüzüyle meyve verici evliliği, bu yolla da hanedan ardıllarını yerli halkın dişil soyu olarak yansızlaştırmasıdır. Böyle sürüp gider: Bu kategorilerin daha ayrıntılı açıklamasını 4. bölümde bulabilirsiniz. Benim burada söylediğim, içsel artsüremi "yapı" kavramlarımıza aynı biçimde yedirmemiz ve böyle yaparak Saussurecü bakışın kimi mantıksal zorluklarını, en azından bu bakışın antropolojik çalışmalara uyarlanmış halindeki zorlukları gidermemiz gerektiğidir.

Keskin bir Saussurecü eşsürem başımızı kültür kategorilerinin ünlü "mantıksal dayanıksızlıkları" ile derde sokar. Fiji kralı ortaya hem erkek hem kadın olarak çıkar; kuttörensel ve siyasal doğası çift cinsiyetlidir ya da bağlama göre, ya biri ya da ötekidir. Eşsüremli ve görgül bir betim olarak alındığında onu daha iyi anlamamızı sağlayabilecek pek bir şey yoktur: Dizgenin "duraksız çok-anlamlılığı" ya da "doğasında bulunan çelişkisi" gibi görünür. Ancak artsüremli bir yapıya dayalı bakış açısından bakıldıkta, hem temel bulmuş hem mantıksal bir türevsel etkidir. İster istemez zamansal olan daha genel bir yapı kavramı vardır, çelişki bunun aracılığıyla çözülüp anlaşılır kılınır. Ne olursa olsun, mantıksal düzlemlerde olabildiğince kestirimde bulunabiliriz, çünkü yinelgen bir çok-anlamlılık varsa, bunu dile getirmenin tutarlı, çelişkin olmayan bir yolu bulunsa gerektir. Yapının kendisi, durmaksızın bu tür görgül etkileri yeniden üretiyorsa da, çelişkin değildir.

Öyleyse bunun mantıksal sonucu olan ve karşıt çiftlerin ya da Saussurecü orantıların uzun dizelgeleri niteliğindeki "yapı" tanımlarından kaynaklanan sorunu da ortadan kaldırabiliriz. Erkeğin kadına, kralın halka, kültürün doğaya, yaşamın ölüme, daha nelerin nelere dönüştüğü çizelgelerden söz ediyorum – Değişkenlikler Kitabı bulunmayan bir yin-yang yapısalcılığı. Bu orantılar da mantıksal olarak düzensiz ve çelişebilir niteliktedir. Başka bir yönden kral, erkek olmaktan çok, dişi, kültür olmaktan çok, doğadır (azgın kaçkın). Seçenekler buraya kadar varır. Yapıyı belirsiz bir bağlamsal değişiler dizisinden (ya da bu dizi olarak) geliştirmeye uğraşabiliriz –kimi özgülleştirilebilir bağlamlarda kral erkektir, ötekilerdeyse kadın: Bu yalnızca yakışıksız değil, olasılıkla da umutsuz bir çözüm. Ya da bu çıkmaz niteliğindeki girişimin tersine, yapıyı soyut kozmik çerçevelerdeki biçimiyle kavrayabiliriz.

Bu son çözüm en azından mantıksal açıdan daha güçlüdür, çünkü kişi o zaman ilgili bir bakış açısından (ister etnografınki olsun ister halkınki) alındıkta, tam olarak küresel düzendeki bölümsel ya da durumsal görüşler niteliğindeki çelişkilerin ortaya çıkışını açıklayabilir. Herhangi bir belli orantının (A, B için, C, D için neyse, odur) yapının bölümsel ve ilgili bir sözcesi olduğu açıklık kazanır. Bu, kültürel bütünlüğe belirlenmiş bir bağıntıda, belirlenmiş bir izleyici ya da özne varsayar. Ancak yapı tam olarak bu bütünlüğe gönderimde bulunur: Kendisi, belli bir özne olmaksızın (tabii bu ünlü aşkın özne değilse), kategoriler arasındaki bağıntılar dizgesidir.

Bu kavrayış tarihsel anlam olmaksızın işlemez de. Çünkü kendimizi aşkın öznenin yüce düşünsel yerine (diyeceğim yorumcu olarak dizgenin dışına) koyarsak, tarihin herhangi bir kültür düzeninde sunulmuş olan sayısız mantıksal olanak (bu, çelişkin olanakları da içerir) arasında, toplumsal etmenlerin konuyla ilgili bir seçimi aracılığıyla işliyor olduğunu görürüz. Dolayısıyla, örneğin Cook denemesine (4. bölüm) dönmemiz gerekiyor. Cook, Hawaiili rahipler için, umulmadık bir anda geri geldiğinde bile eskil tanrı Lono'ydu; oysa kral için ortaya zamansızca çıkan tanrı tehlikeli bir rakipti. Kendi kavrayışlarından yola çıkan bu iki Hawaiili öbek, bitişim yapısındaki çatışmaları nedeniyle (bu çatışmanın sonucu Cook'un ölümü olmuştur) aynı olayda farklı (orantısal) bağıntılar gördüler.

Bunlar okuyacağınız denemelerdeki genel düşünlerin bir bölüğü. "Yapı ve Tarih" başlıklı son bölümde bu kapsamlı kavrayışları kimi akademik kategorilerimizi eleştirel bir gözle incelemek üzere yeniden ele aldım. Keskin ikili karşıtlıklardan söz ediyorum (çoğun kültür ve tarih bunlarla birlikte düşünülür): Geçmiş ve şimdi, durağan ve devingen, dizge ve olay, altyapı ve üstyapı ve bu tür düşünsel, ikiye bölünmüş nitelikteki diğer karşıtlıklar. Sonuçta bu karşıtlıklar yalnızca görüngüsel açıdan yanıltıcı olmakla kalmazlar, çözümleyim açısından da güçten düşürücü niteliktedirler diyorum. Bu karşıtlıklar, öteki uygarlıklar bunların bireşimini daha iyi kavradıkları ve böylelikle tarihsel kılgılarını farklı yollardan bireştirdikleri için güçten düşürücüdür. Kuramsal açıdan geçmişi şimdide, üstyapıyı altyapıda, durağanı devingende, değişmeyi değişmezlikte tanımak, bunların kavramsal konumunu bulmak zorundayız.

Antropoloji tarih dalına katkıda bulunacak ögeler barındırır. Söylemeye gerek yok, tersi de geçerli. Yine de, bu bilimdalları arasında

daha fazla işbirliği olması gerektiğini savunmuyorum yalnızca. Bir yerde belirttiğim gibi, "sorun artık tarih kavramını kültürün antropolojik deneyimi yoluyla çürütmektir". Ancak elde edeceğimiz sonuçlar tek yanlı olmayacaktır: Tarihsel bir deneyim de hiç kuşkusuz (yapı da içinde olmak üzere) antropolojik kültür kavramını çürütecektir.

Bu Giriş'in bunca uzun olmasının nedeni kitaptaki denemelerin farklı nedenlerle yazılmış olmasıdır, dolayısıyla bir kitap için gereken bütünlüğü taşıdıklarından emin olamadım. Öncelikle, söz konusu tutarlılık kaygısıyla daha önce basılmış olan bu yazıları gözden geçirip kimi değişiklikler yaptım. Umarım gereksiz bilgileri çıkarmışımdır. (Ayrıca ilk basımlardaki kimi konular açıklığa kavuşturulup düzeltilmiştir.) Yine de daha pekişik bir bütünlük güvencesi olarak, kitabın çizgisel bir uzancadan çok bir silindir biçiminde görülmesini isteyebilir miyim? Diyeceğim, okur kitapta ilerlerken gerekli gördükçe, hatta bir özet olarak kullanmak amacıyla bu giriş bölümüne dönebilir.

Her şeye karşın kitapta örtük bir tutarlılık varsa (buna inanmak isterim) denemelerin görece kısa bir dönem içinde ve incelediğim Pasifik halklarının gerçekten bir tarihe sahip olduğunu bulmanın coşkusuyla dolup taşarak yazılmış olmalarındandır. Bildik "etnografik şimdi"nin zamandışı konumunu benimsediğim için (mesleki ya da kuramsal bir engeldi bu) uzunca bir süre bu tarihten habersiz kaldım. Şimdi Evans-Pritchard'da, tarihsel yaklaşımın bu büyük ve neredeyse eşi bulunmadık şampiyonunda bile şu gözlemi okumak oldukça avutucu: "Kayıtlı tarihi bulunmayan Avustralya Yerlileri ya da Güney Denizi Adalıları gibi halkları soruşturuyor olan [toplumsal antropologlar] ... tarihi gönül rahatlığıyla göz ardı edebilirler" (1954: 59). Bu gönül rahatlığı değil, bir yanlış bilinçtir ve arşivlerde bulunanların varsıllığına bakıldıkta asla öyle bir çırpıda bağışlanacak bir tutum değildir. Tarihçilerin bu egzotik tarihleri, sırf kültürel açıdan ırak oldukları ve kaydedildiği kadarıyla pek geriye gitmedikleri için gözardı etme hakkını taşıdığını da sanmıyorum. Her durumda Güney Denizi Adalılarının ve öteki uzak uygarlıkların tarihleri özel bir dikkat gerektirmektedir: Yazılı tutanakların yeniliği (örnekse Ortaçağ Avrupası'nın her zaman üstün gelmediği) bir arşiv bolluğunu güvenceye alabilir ve metinler, tam da kültürel açıdan ırak oldukları ölçüde, son derece şaşırtıcı olabilir.

Bu denemeler, Fransa'da Gallimard ve Seuil'ün ortaklaşa yayımladığı École des Hautes Études en Sciences Sociales tarafından hazırlanan bir dizide, bu kitapla (az çok) aynı zamanda basılacaktır. Yoksa kitaptaki beş yazıdan ikisi daha önce basılmış değildir. Hepsi çağrıldığım konuşmalar için özel olarak yazılmıştır. Bunu sağlayan kurumlar şöyle:

1. bölüm, "Cook'un Yolculuğuna Ek ya da *le calcul savage*", École des Hautes Études en Sciences Sociales'in himayesinde Marc Bloch için düzenlenen bir konuşmanın metnidir. Paris, Haziran 1981 (daha önce yayınlanmadı).

2. bölüm, "Başka Dönemler, Başka Görenekler: Tarihin Antropolojisi", American Anthropological Association'ın düzenlediği *distinguished lecture*'ın metnidir. Washington D.C., Aralık 1982 (daha önce [yeniden basımı yapılmamak üzere] *American Anthropologist* 85: 517-544, 1983'te yayınlandı).

3. bölüm, "Yabancı-kral ya da Dumézil Fijililer arasında", Australia-New Zealand Association for the Advancement of Science'ın antropoloji bölümü için düzenlenen toplantının açış konuşmasının metni. Adelaide, Mayıs 1980 (daha önce *Journal of Pacific History* 16: 107-32, 1981'de yayınlandı).

4. bölüm, "Kaptan James Cook ya da Ölen Tanrı", *Sir James G. Frazer lecture*, Liverpool Üniversitesi, Mayıs 1982 (daha önce yayınlanmadı).

5. bölüm, "Yapı ve Tarih", *Edward Westermarck lecture*, Finlandiya Bilimler Akademisi, Helsinki, Mayıs 1983. (Daha önce *Suomen Antropologi* 3: 118-27, 1983'te yayınlandı).

Yeri gelmişken, bu konuşmaların düzenlenmesinde özel yardımı olan şu kişilere de yürekten teşekkür etmek istiyorum: François Furet, École des Hautes Études en Sciences Sociales'in o zamanki yöneticisi; William Sturtevant, American Anthropological Association'ın eski başkanı; Bruce Kaepferer ve Chris Healey, Adelaide Üniversitesi; J. D. Y. Peel ve Neel Bowden, Liverpool Üniversitesi; Jukka Siikala, Finlandiya Sosyoloji Enstitüsü.

Bu konuşmaların yazılmasında yaşamsal rol oynayan başkaları da var. Düşünsel destek ve yardımlarından dolayı özellikle Tina Jolas, Dorothy Barrère ve Greg Dening'e teşekkür borçluyum.

I
Cook'un Yolculuğuna Ek ya da le calcul sauvage

1. Gözlenen Venüs: Tarih

7 Aralık 1778. *Resolution* ve *Discovery* gemileri Hawai'i Adası'nın* kuzey kıyısından rüzgâra karşı açılıyorlardı. O gün Kaptan Cook sonunda yumuşamış ve Hawaiili kadınlara, geçen Ocak İngilizlerin Kaua'i'ye ilk demir atıp bu Sandwich Adaları'nı Batı dünyasına tanıttığı günden beri talep ettikleri "sevilme" hakkını tanımıştı. Cook, Kaua'i'de "Zührevi Hastalık"ın ortaya çıkacağı korkusuyla, yerli kadınlarla her türden cinsel ilişkiyi yasaklayan buyruklar çıkarmıştı. Ancak günlüğünün bu buyrukları kaydettiği sayfalarından, aynı zamanda bunların bir işe yaramayacağını bildiğini de anlarız (Beaglehole 1967: 265-66)[1]. Benzer önlemler zaten Tonga'da da boşa çıkmıştı ve burada Hawaiili kadınların davranışı daha da yüzkarası nitelikteydi. Yolculuğun kaydını tutanların belirttiğince, kadınların kösnül devinimlerle dile getirdikleri

* Hawaii adalarının adlarının yazılışında, gırtlak vuruşları için halen kullanılmakta olan duraklama imlerini (') kullandım; ancak bir bütün olarak takım adalardan söz ederken ya da sıfat kullanımında İngilizce'ye uyarlanmış Hawaii/Hawaiili yazımını yeğledim. Bu yöntem Hawaii öbeğini Hawai'i Adası'ndan tam olarak ayırmada büyük kolaylık sağlıyor.

çağrıların "yanlış anlaşılacak yanı" yoktu ve geri çevrilirlerse "bize iyice bir sövüp sayıyorlardı" (King, Günlük: 20 Haziran 1778; krş. Riou, Seyir Defteri: 28 Kasım 1779). David Samwell –gemi cerrahının yardımcısı, Galli, tanınmamış ozan– "Genç kadınları ... genelde aşırı güzel" bulmuştu. "İnsanlarımızı ayartıp evlerine sokmak için", diyordu, "bütün hünerlerini gösteriyorlar ve denizcilerin, albenilerine kapılmadıklarını görürlerse onları iyice sıkıştırıyorlardı, hayır yanıtından filan anlamayacak denli ısrarcıydılar" (Beaglehole'da, 1967:1083)[2].

İngilizler Kuzeybatı Amerika'dan Adalar'a döndüklerinde burada olup bitenlerin boyutunu kavramakta gecikmediler. Kaua'i ile arasında nice ada ve iki yüz deniz mili bulunan ve on ay boyunca Kaua'i'de olup bitenlerden habersiz kalan Maui'de bazı Hawaiili erkekler büyük acılar içinde gemi cerrahlarına başvurmuşlardı: "Hepsinde belsoğukluğu vardı, Penisleri iyice şişip iltihaplanmıştı." (King, Beaglehole'da 1967: 498)[3]. Hastalığın bunca hızlı yayılabilmiş olması karşısında şaşkınlığa uğrayan Cook'un adamlarının çoğu, Hawaiililerin hastalığın kendilerinden yayıldığı yönündeki suçlamalarını reddetmişlerdir. Bununla birlikte, hekim Ellis'in sonradan aktardığı gibi, "yeryüzündeki hiçbir insan ... cinsel isteklerine bunlar kadar düşkünlük göstermiş değildi" (1782, 2: 153). Her ne ise, Kaptan Cook da kendinden başka kimseye uygulayamadığı bir sıkıdüzen sergileme uğraşını artık bırakmıştı[4]. *Resolution* Hawaii'nin güney kıyısına vardığı sıralar, ortalıkta bunca kadın varken geminin işlerini yürütmenin zorluğundan yakınıyordu. Samwell'in ise yakındığı falan yoktu: Elini şöyle bir sallaman, diyordu, "sanki dalgalardan daha şimdi doğup gelmiş bir Venüs'e benzeyen güzel bir kızı güverteye getirmeye yetiyor"; İngilizler ensonu Kealakekua Koyu'na demirlediğinde "aramızda kendini Türk gibi kuvvetli görmeyen kimse yoktu neredeyse." (Beaglehole 1967: 1154, 1159).

Bu durumun Hawaii dilindeki karşılığı *le'a*'dır[5]. Ünlü *aloha* bu sözcüğe tam karşılık gelmez. *Aloha* da sevilen kişiyi imleyebilir, ancak anlamı Rousseau'nun kullandığı biçimiyle *pitié*'ye [*acıma*], herhangi bir duyarlı varlığın, özellikle de bize benzeyenlerin çektiği acı karşısında beslediğimiz duygudaşlığa uzanacak kadar geniştir. *Aloha*, bu anlamda, ötekiyle bir töz yakınlığını ve dolaysız bir karşılık beklemeden vermeyi içerir. Ancak *le'a* sevecenlikten çok, tutkudur: Doğaları gereği birbirini bütünleyen ve –iyi seks iyi toplumculuğu getirir biçimindeki o çok ünlü örnekte olduğunca– birbirini doyurmaktan haz alan varlıklar arası

ilişki. *Le'a*'nın sözlükteki karşılığı neredeyse bir şiirdir ve sizi Avrupa düşlemiyle değil de Hawaii tarihiyle yüz yüze olduğumuza inandırmakta yardımı olabilir. *Le'a:* "Sevinç, haz, mutluluk, eğlenti; cinsel doyum, orgazm; sevinç verici, güzel, mutlu, şen." vb. Ettirgen *ho'ole'a,* "Övgüler Tanrı'ya Olsun" (*ho'ole'a i ke Akua*) deyişindeki gibi, "yüceltmek", "övmek", "şükretmek" anlamına gelir –Hawaiili kadınların Cook'un gemilerinde yaptığı budur. *Le'a,* "tam pişmiş" (*mo'a le'a*) deyişindeki gibi, tam olarak yapılmış bir şeye de karşılık gelir –kadınların Polinezya yordamınca yaptıkları budur aynı zamanda.

Kaua'i'de *Resolution*'a Ocak 1778'de çıkan ilk erkekler, gemiye adım atmazdan önce kendilerini kutsamak için büyü yapmışlardı. Sonra güverteye çıkanlardan biri, İngilizlerin gözü önünde, eline gelen ilk şeyi, geminin iskandil ipini kapıp götürmeye davrandı. Kentsoylunun, kutsal mülkiyet haklarına ilişkin karşı-büyüleriyle durdurulunca, onu yalnızca kanosuna götürmekte olduğunu söyledi. Sanki böylelikle Hawaiililerin yüzyıllardır verdikleri kurbanların karşılığı ensonu ödenmiş oluyordu[6]. Sanki bu tarihsel olay da mitik bir gerçekliğin eğretilemesiydi. İngilizler ertesi yıl Kealakekua'ya demir attıklarında, Hawaiili rahipler Cook'u Yıl-tanrısı Lono olarak yorumlayışlarını nesnelleştirebileceklerdi; Lono toprağın doğurganlığını yenilemek için bir yıl sonra geri dönmüştü. Ana tapınakta gerçekleşen ünlü bir sahnede, Büyük Denizci, rahipler geleneksel sunularını yerine getirirken, Lono'nun suretine öykünerek kollarını iki yana uzatmak durumunda kalacaktır[7]. Cook üst üste iki yıl –tam Frazer'ın klasik ölen tanrı tanımına uygun olarak– Makahiki'de, yani Lono'nun Yeni Yıl Şenliği'nde ortaya çıkmıştı. Cook, sonraki bir bölümde (4. bölümde) göreceğimiz gibi, ölümcül sonuna varacak Lono rolünü üstlenerek Hawaiilileri minnettar kılmıştı.

Lono'nun doğaya yeniden can vermesi, Yeni Yıl kuttörenlerinde kutsal bir evlilik, terkedilmiş karısını arayış olarak da simgeleştirilir: Yaşayan krallar soyunun atası olayım diyen siyasal bir türedi tarafından kaçırılmış olan, eski soyun güzel kadın reisi. Samwell bu dönemde Kealakekua'da "Genç kadınların zamanlarının çoğunu, pek düşkün oldukları türküleri çağırıp dans etmekle geçirdiklerini" belirtiyor (Beaglehole 1967: 1181). Burada sözü edilen ünlü *hula*'dır, sonradan gelen Amerikalı misyonerlerce taşıdığı kösnüllük yüzünden zındıkça bulunan, tam da bu niteliğiyle Hawaiililerin gözünde dinsellik taşıyan bir dans (bkz. Barrère ve diğerleri, 1980). Bu, özellikle Yeni Yıl'da

uygulanırdı. Dansın koruyucusu, eskil bir şarkıda Lono'nun kızkardeşi ve karısı olarak geçen Laka'ydı (Emerson 1965: 24). *Hula*, Lono'nun tanrıçanın yaşayan kızlarıyla çiftleşmesini doğrudan imlediğine göre, geri dönen kozmik yeniden-üretim tanrısını cinsel açıdan uyandıracaktı. Demek Laka *bağlılarının* Cook'un gemilerinde sergiledikleri cinsel uygulamaların yalnızca bu uyarımın değişik bir biçimi olduğu söylenebilir. Bu arada, Fornander'in belirttiği üzere, İngiliz gemiciler de korsanların bu durumu bütünleyen sapkın amentüsüne gönülden bağlıydılar: "Boynuz Burnu'nun bu yakasında Tanrı yok" (Fornander 1969: 2: 163). Kadınlar kendilerini orada bir tanrı olduğunu sandıklarından sunuyorlardı, denizciler de kadınları o tanrıyı unuttuklarından alıyordu.

4 Mart 1779. İngiliz gemileri yeniden Kaua'i'de; Adalar'daki son günleri; ilk ziyaretlerinden bu yana yaklaşık on üç ay geçmiş. Birkaç Hawaiili erkek gemiye çıkıyor ve çevredeki kanolarda kalan kadınlarının gözetimi altında, yeni doğmuş bebeklerin göbek bağlarını gemi güvertelerindeki aralıklara koyuyor (Beaglehole 1967: 1225)[8].

Hommage à Diderot. Bu adam, sonuçta, kılgı hesabında Polinezyalı bir tanrıyla evliliğin öncüllerini görebilen biri olarak, benzer bir Tahiti cinselliğine getirdiği yararcı açıklamalarını bir yana koymayı başarmıştı. *Supplément au voyage de Bougainville* [*Bougainville'in Yolculuğuna Ek*] Cook için de geçerlidir. Bilge Orou'nun safdil Fransız papaza söylediği her şey, neredeyse Cook'un Hawaii'de tuttuğu resmi kayıtlardaki söz ve olaylarda aynen yankılanmaktadır:

> Sizden daha gürbüz ve sağlıklı olan bizler, sizin de bizi kavrayışta geçtiğinizi ilk bakışta anladık, hemencecik bizimkinden daha iyi bir ırkın tohumunu devşirsinler diye en güzel kadın ve kızlarımızın bir bölüğünü seçtik. Bunu deneyen biziz ve bu işimize yarayacak. Sizden aldık ve sizinki elde edebileceğimiz tek yarardır; inanın bana, biz bütün bütüne yabansak da nasıl hesap yapılacağını biliriz. (Diderot 1972 [1772/80]: 459-60).

Gelgelelim Hawaiili kadınların aşkın sevgi hesabı, İngilizlerin anlayabileceği bir şey değildi. Çok geçmeden almaya yazgılı oldukları "fahişelik" yaftasını da hiç mi hiç hak etmiyorlardı. Kadınlar "bizimle cinsel ilişkideyken öyle pek de zevk alıyormuş gibi değildiler" diyor tipik bir günlük kaydı, "sizi kucaklarına atmak için neredeyse şiddet kullanan kadınlar onlara bir şey verip vermediğinizi önemsemez görünüyorlardı" (Beaglehole 1967: 1085)[9]. Yine de İngiliz denizciler kendilerine sunu-

lanın karşılığını nasıl ödeyeceklerini biliyordu; tam olarak söylersek, kadınların kendilerini sunmalarını, bunun karşılığında verdikleri hediyelerle, bir "hizmet"e dönüştürüyorlardı. Kösnül ticaret bu türden iş görmelerle geleneğin yinelenmesini sona erdiriyor, tarih yapmaya başlıyordu.

İngilizlerin yedeğindeki mallar, Hawaiililerin toplumsal istemleri doğrultusunda çabucak erkek eşyaları ve kadın eşyaları olarak sınıflandırıldı. Demir parçaları ve keser gibi demir gereçler erkeklerin malıydı. Erkek kategorisi üretkenlik üzerine kuruluyken, kadın kategorisinin temel ögesi çekicilikti: Boncuktan bilezikler, makaslar, kadınların gerdanlık olarak taktığı ve kendilerine uzun uzun baktıkları (Avrupalı gezginler buna daha onyıllarca tanık oldular) aynalar. (Giraudoux'nun aşağıdaki parçayla aynı başlığı taşıyan bir komedyasında Tahitili bir kadın, kızını şu gözlemle avutmaktadır: "Bir ayna her zaman işe yarar *yavrum*, İngiltere'yi yansıtmıyor olduğunda bile".) Açık cinsel ayrımlar Hawaii değerleri olarak bütünleyici nitelikteydi ve ortak bir sonullukta bitişiyordu. Bunlar insanın yeniden-üretiminin birbiriyle ilişkilendirilmiş kipleriydi, üstelik kadınlarla erkekleri tanrısala ortak bir karşıtlıkta bir araya getiriyordu. Erkek için, insanlığın tözünü tanrısal sahiplerinden zorla söküp almak yönündeki Prometheusçu ödev, yiyecek bulma biçimini alıyordu. Kadın için, doğurgan tanrısal güçleri –yeryüzündeki reisleri dışlamaksızın– ayartıp insanlık tözüne dönüştürmek, çocuk doğurmak biçimini alıyordu. Üstelik sosyolojik açıdan da Hawaiililer çocukla akrabalık ilişkisi kurmanın iki almaşık yordamını biliyordu: "Besleme", yani *hanai* (çoğun "evlat edinme" olarak karşılanır) ya da doğum yoluyla. Dolayısıyla bu halkın erkek ve kadınlarının çabucak, bir diğerinin İngilizlerle ilişkisine ortak bir ilgi geliştirmiş olmaları ya da ortak ilgilerinin onları Hawaiili yönetici güçlere karşıt bir konuma yerleştirmesi pek şaşırtıcı değildir.

Erkekler kızkardeşlerini, kızlarını, hatta belki de karılarını gemilere getirdiler. Buna konukseverlik deyin. Ya da isterseniz tinsel üst-evlilik. Denizciler minnettarlıklarını kadınlara verdikleri şeylerin yanısıra erkeklere demir keserler sunarak gösterdiler (Beaglehole 1967: 1152-53, 1182). Bununla birlikte İngilizler, Hawaiili erkeklerle erzak için yaptıkları alışverişte, bunların, en azından kısmi ödeme olarak, kadınları için bilezikler istediğini gördüler. Değişim değerlerine şöyle bir bakmamız Hawaiililerin nesnelere biçtikleri göreli değeri anlamamızı sağlayacaktır:

Bir domuzun İngilizlere normaldeki maliyeti üç iyi keserdi, ancak ödemeye bir kadın bileziği eklenirse, bu sayı bire düşüyordu (Ellis 1782, 2: 158)[10].

Dedikleri gibi, geriye kalan tarihtir. Bu halkın erkek ve kadınları arasında ticarete karşı gelişen ortaklaşa ilgi, bu insanları, kendi çıkarlarını konum, şeref ve siyaset mallarına yönelen reislerine karşı bir sınıf kıldı. Bu durum insanların tabu dizgesine karşı çıkmalarına da yol açtı. Reisler tabuları, kazanmaya uğraştıkları *mana*'yla tinsel açıdan uyuşmazlık taşımayan bir kılgı olan ticareti denetleyip elde tutmak için kurmuşlardı. Her ay reislerle rahiplerin tapınaklarda bulunduğu alışılmış tabu dönemleri de vardı; bu dönemde deniz yasaklanır ve insanlar sözde kendi yerleşim bölgelerinde kalmak zorunda olurlardı. Gelgelelim sıradan insanlar her türden tabuyu çiğnemeye istekli görünür, kimileyin Avrupalılarca teşvik edilen bir meydan okuma sergilerdi (Sahlins 1981).

Gemilerde denizciler Hawaiili kadınlara kendi kavrayışları doğrultusunda davranmaktaydı. Sevgililerini domuz eti, muz, hindistan cevizi gibi yiyeceklerden oluşan akşam yemeklerine davet ediyorlardı. Böylelikle kadınlar, erkekle kadının bir arada akşam yemeği yemesini engelleyen en katı Hawaii tabularını iki yönden çiğniyorlardı. Geleneksel düzende erkeklerin yemekleri tanrı-atalarla paylaşılarak yeniyordu ve bu yiyeceklerin hepsi kurban niteliğinde olduğundan her durumda kadınlara yasaklanmıştı. Kadınların katılımı kurbanı sunanı, sunulan şeyi, hatta tanrıyı bile kirletirdi. Yine de yiyecek tabuları kadınlar için erkeklere uygulanan ölçüde bir yeğinlik taşımıyor, daha çok erkeklerin kutsanma ve kendini adama törenlerinin yarattığı bir ters etki biçimini alıyordu. Öte yandan, Hawaii tabu *mantığı* gemilerde şöyle bir sonuçla geçerliğini koruyordu: Bu, yabancının tanrısallığını yok ediyordu. İngilizler, kadınlarla yemek yiyen erkekler olarak, çok geçmeden kutsal niteliğini yitirmiş, kirlenmiş kişilere dönüştüler. Seküler bir konum kazandılar ve Hawaiililerle Avrupalılar arasında, örnekse *Resolution*'ın iskandil ipini alıp giden ilk Hawaiili tarafından düşünülmeyen bir budun ayrışması ortaya çıktı. Sonraki on yıllarda tanrısallığını koruyabilen bir tek Kaptan Cook oldu –çünkü Hawaiililer onu çoktan kurban etmişlerdi. Ancak Cook'tan on dört yıl sonra Vancouver Kealakekua'ya vardığında, Kral Kamehameha büyük bir ciddiyetle hiçbir İngilizin Hawaii tapınaklarına alınmamasını istedi,

yoksa bu tapınaklar kirlenirdi. Oysa Cook'un adamları ana tapınağı yelkenlerini onaracakları, sayrılarını iyileştirecekleri, ölülerini toprağa verecekleri bir yer olarak serbestçe kullanmışlardı. Vancouver oradan ayrıldığında, Kral Kamehameha kendini arıtmak için inzivaya çekildi, bunun nedenini şöyle açıklıyordu: "[Vancouver] Bizimle böylesi bir toplumsal ilişki içinde bulunduğu, kadınların eşliğinde yiyip içtiği için" (Vancouver 1801, 3: 222). Böylelikle tarihin akışı kültürün mantığınca yedilip yönetilmişti.

Bütün bunların içinde, yapı ile kılgının Sandwich Adaları tarihindeki eytişimi üzerine başka bir deneme daha saklı. Ancak bu konuda zaten bir şeyler yazdım (Sahlins 1981). Burada bu tarihi dile getirmemin başlıca nedeni aşkın, onun oluşmasında oynadığı rolü anımsatmak içindir. Bunun doğurduğu sorular yine tarihsel ve yapısal niteliktedir. Hawaii'deki bu çarpıcı kösnüllük dışavurumunu nasıl anlamalıyız? Bu, bir "kültür örüntüsü" olarak, Sioux yerlilerinin militarizmiyle ya da Hopi'nin dünyadan tümüyle kopuk gizemciliğiyle karşılaştırılmaya değer görünüyor –ünlü "Dionysosçu" ve "Apolloncu" kategorilerin yanına bir de "Aphrodite'ci" kategori koysak mı? Bunun ötesinde, Hawaii düzeni kültürler ailesi içindeki yerini almaktadır; bu kültürler ailesi eylemleri bağıntılarından *a priori* olarak belirlemek yerine, yapısal bağıntıları pragmatik eylemlerden çıkarıp çökeltmeyi yeğleyen bizim kendi kültürümüzü de içerir. Burada toplumsal düşünce konusunda ciddi bir sorun vardır. Çünkü bu dizgeler için istatistiksel ve kılgısal olmanın ötesinde herhangi bir kuram geliştiremeyen antropoloji, bunları anlamlı ve kültürel olanın dışına koymak gibi bir çekince üstlenmiştir.

2. Yeniden Gözlenen Venüs: Aşkın Etnografyası

Kişi, kadınların kendilerini alelacel öyle pek de üst rütbeli olmayan İngiliz denizcilerin kucağına attığı yolundaki İngiliz gözlemine (Cook ve King 1784, 3: 30-31) saygı duymak durumundadır. Öte yandan, geleneksel Hawaii toplumu bağlamında, kösnül ilgi bu türden sınıf ya da cinsiyet sınırlamalarını tanımazdı. Bu, kadınlar kadar erkekleri de, sıradan insanlar kadar reisleri de içine alırdı. Kadın kaçırma kadar erkek kaçırma, üst-evlilik kadar alt-evlilik, heteroseksüellik kadar

eşcinsellik de vardı. Ünlü yönetici reisler biseksüeldi, ancak cinselliğe kafa yorma başkalarına tanınan özgürlüklerde olduğu kadar, belirli genç insanlara buyurulan erdenlikte de dile getirilen temel konuydu. Sosyolojik açıdan aşk, ailenin biçimi (ya da biçimsizliği) konusunda, onun işbölümünde olduğunca kesin bir ilkeydi. Aşk, iktidar ve mülkiyete ulaşmada gözde bir araçtı. Konum ve tabu onun aracılığıyla kazanılabilir ya da yitirilebilirdi. Gerçekten de onu kazanmak için sevilen heteroseksüel şans oyunları oynanırdı. Çocuklar, en azından seçkinlerinkiler, aşk sanatlarıyla toplumsallaştırılırdı. Kızlara *amo'amo*, cinsel organın "göz kırpması" ve "uylukları hazza boğacak" diğer yordamlar öğretilirdi. Genç reislerin cinsel eriştirimi kendilerinden büyük kadınlarca gerçekleştirilirdi, kadınlar böylelikle onları tam anlamıyla siyasal bir yükselişi imleyen cinsel zaferlere hazırlardı: Daha büyük bir soylunun elde edilmesi. Kuşkusuz bütün bunlar yalnızca tenle değil, dansla, şiirle, türküyle de kutlanırdı.

Püriten Amerikalı misyonerler için ne yer ama! Bunlardan biri, Hawaiililerin kendisince haram cinsel ilişki olarak görülen yaklaşık yirmi birleşme biçimine sahip olmalarından yakınıyordu; bunların her birinin ayrı bir adı vardı, dolayısıyla bu terimlerden herhangi biri Yedinci Emir'in çevirisinde kullanılmak üzere seçildiğinde, diğer on dokuz birleşme biçimine halen izin verildiği izlenimini bırakıyordu (Andrews 1836: 390-91). Çözüm *ad hoc* bir deyişteydi, *moe kolohe*; dolayısıyla Tanrı'nın sözü Hawaii'de pek belirsizdi: "Uygunsuz biçimde yatmayacaksın". Söz konusu yirmi birleşme biçiminin tamamını derleyemedim yazık ki. Burada sanatta ve toplumsal düzende yer alan kimi genel kösnüllük anlatımlarına kısaca göz atmak yeterli olacaktır, tabii Rudyard Kipling'in şu sözünü doğruluyan bir bakışla:

> Oymak gazellerini kurmanın altmış dokuz yolu vardır,
> Bunların her biri de doğrudur.

Hawaiililerin bayıldığı gizli anlamlar ve kültür-aşırı sözcük oyunlarıyla dolu kültürel görececilik için bir zafer türküsü! "Gazel": İngilizce'de ezgiyle söylenen koşuk ve cinsel ilişkinin argosu ["Lay"]; Hawaii dilinde bunun eşanlamlısı olan *lei*, çiçeklerden örülmüş çelenk demeye gelir ve "çiçek" (*pua*) sevgilinin en bildik eğretilemelerinden biridir[11]. Bundan, on dokuzuncu yüzyıl ortalarından bir türküde, "Kızgın Od"da şöyle denir:

Çiçeğim diler ki
Onu bağlayıp öreyim
Zarif bir *lei*
Akşam için...

Koro

Kızgın Od içinde,
Titreşen dün gece,
Aşkın eyleyişi
Yiyip bitiriyor gövdemi,

İkimiz
Nedir iktidar bilmişiz,
Dingin gevşeyen,
Gövdemde sevişen
(Elbert ve Mahoe, 1970: 28-29)[12]

Aşkın yatıştırıcılığı ve dinginliği, dönemin bir diğer ünlü türküsünde de görülür, türkünün başındaki deyiş değişik biçimlerde çevrilmiştir: "Biz ikimiz fışkırmada ilkyaz dalında" ya da "Patlayacağız senle ben çok geçmeden" (Emerson 1965: 166-67). İkinci çeviri türkünün bugünlerde turistlere bir Hawaii savaş türküsü olarak sunulmasının nedenini açıklıyor. Dizedeki *huahua'i* ("dışarı taşmak" ya da "fışkırmak") eylemi aynı zamanda "cinsel doruk" anlamına gelir,

Biz ikimiz fışkırmada (*huahua'i*),
Ey haz, duyumsadığımız birlikte,
Sıkıca kucaklayan bizi dinginlikle...
(Elbert ve Mahoe 1970: 62)

Bizi tam anlamıyla Hawaii'ye özgü görünen bir mantıkla Kral Kalakaua'nın yazdığı bir türküye götüren, dinginlik ve gevşeme üzerine düzdeğişmeceli bir dizenin izini sürüyorum; türkü görünüşte "krallık içkisi"ne, yani cine bir övgüdür:

Yüreğim güm güm,
Yüreğim güm güm içkiye,
Yüreğim güm güm serin içkiye...

Ensonu bilmişim
çifte erinci;
Dinginiz ikimiz,
Kayalığa sıçramada içki.
(*A.g.y.*: 68)

Hawaiililerin özel aşk türküsü kategorileri (*mele ipo, mele aloha*) vardır. Ancak (özellikle bir yabancı için) neyin aşk türküsü olduğunu saptamak oldukça zordur doğrusu, çünkü neyin aşk türküsü olmadığını bilebilmek neredeyse olanaksızdır. Sözlü yazın çoğun kösnül nitelikte olan *kaona*'yla, "gizli anlamlar"la doludur. Bu, bütün Hawaiililerin, çoğun Batılı psikanalistlerden daha becerikli biçimde oynadıkları bir oyundur; bu nedenle aktardığım öge Freudcul olmaktan çok kozmolojik niteliktedir[13]. Neredeyse her şey Hawaiililere cinselliği anımsatıyorsa, bunun nedeni, en azından bir olabilirlik koşulu olarak, insanlar ve nesneler evreninin zaten anlamsal çekiciliğin sınırsız güçleriyle yüklenmiş olması değil midir? Evren bir soykütüğüdür; diyeceğim, cinsel yeniden-üretimin bütünlüklü bir kozmolojik tasarısıdır.

Doğal, doğaüstü ve insanlar arasındaki bu soy sürekliliği, Lévi-Strauss'un bakışınca (1963), Polinezya'nın kavram çerçevesini o bildik totemcilikten ayıran şeydir. Yaygın bir Maori kozmogonisinde, ilksel varlıklar soyut kavramlardır; *Hiçlik* ile başlar ve soykütüğü açısından Gök ile Yer'e varmak üzere, *Gebelik, Zihin, Düşünce* ve *İstek* biçiminde dizilirler (bkz. Best 1976 [1924]). Daha sonra Gök-Baba ya da Uçmak (Rangi), Yer-Ana (Papa) ile birleşir ve tanrılar doğar. Tanrı Tane belli doğal görüngü ve türlerin doğması için değişik dişil ögelerle birleşir. Tane, bunun ardından, Toprak Ana biçimine bürünen ilk kadınla birleşir ve insanlar doğar (sonraki bölümlerde bu Maori düşünlerine döneceğiz). (Kumulipo gibi iyi bilinen) Hawaii yaratılış türküleri de Işıyan Gök (Wakea) ile Yer Katmanı (Papa)'nın ilk insanlar olması dışında buna benzer (Malo 1951). Gök (Wakea) ilkin taro bitkisinin, sonra da reislerin atası olmak için kendi kızıyla yaşar, büyük ölçüde enseste dayanan ilk ailenin sonraki çocukları Hawaii toplumunun çeşitli sınıflarını oluşturur; ya da Maorilerinkine daha yakın kimi değişkelerde bu çocuklar Hawaii Adaları'dır.

Bu bir ortak soy dizgesi olduğundan, kozmosla toplumun çeşitli düzlemleri arasındaki anlamsal bağıntılar yalnızca eğretilemeli ya da fiziksel bir bitişiklik anlamında salt düzdeğişmeceli değildir. Polinezya düşüncesinde soy, bir biçimsel sınıflar mantığıdır: Atadan çocuklara varılması, genel bir sınıftan tikel durumlara varılması gibidir. Döl, ana-baba örneğinin izlerini taşır. Böylece dizge, tözün ortaklaşalık ve ayrışıklıklarına ilişkin gerçek bir varlıkbilimdir. Mantıksal olarak bundan kurulan bağıntılar (örnekse göklerin yerle, reislerin sıradan insanlarla bağıntısı) nesne-

lerin özünün dile getirilmesidir. Böylece ilksel kavramların mitte tasarımlanan bağıntı ve edimleri, kişiler bu tür kavramlardan türediğinden, kendi tarihsel eylemlerinin paradigmaları haline gelir. Hawaii'deki her birleşme eril gök ile dişil yerin ilk bir araya gelişini yineler ve reis anababadan doğan da, başka bir tanrı olur. Böylelikle soykütüğü çerçevesi, "totemcilik"in *pensée sauvage*'da iş gördüğünce, *pensée étatique* (devletçi düşünce) işlevini görür. Gereken bütün sınıflandırma, dönüştürme ve özelleme işlemleri ta başından onun içinde bulunur. Cinsellik, Hocart'ın bir yerlerde söylediği gibi, cinselliğin imidir. Hawaiililer onu çevrelerindeki her yerde görüp çıkarabilirler, çünkü zaten orada yatmaktadır.

Honolulu Su Kaynakları İdaresi'nin girişindeki şu yazıtın "gizli anlamı"nı (*kaona*) düşünün:

> *Uwe ka lani, ola ka honua*
> Gökler ağlar, toprak yaşar.

Şu sıralar Hawaii bürokrasisini yöneten *haole* ("beyaz adamlar") ve Japonların kırsal şiir sanatının, ilk cinsel birleşmeyi imleyen bu yatıştırıcı örneğini anladıklarını pek sanmıyorum (bkz. Elbert 1962). Dahası, bu atasözü az önce özetlediğimiz tarih ile şiirin yoğun bir simgesidir. Doğal ve tanrısal kökenli eril tohum, kadın tarafından soğurulup insan tözüne dönüştürülür: Yine tinsel bir üst-evlilik. Bu durumda "gökler ağlar". Bu, cinsel ilişkinin dinginlik ve yatıştırıcılığına ilişkin bir düşün, dişilin erile duyduğu kızışık ve ham arzunun yansızlaştırılmasıdır belki de. Ancak Hawaii'nin nesneler düzleminde bir başka anlam daha vardır, çünkü "Göksel olan" (*ka lani*) "reis"in herkesce bilinen mahlasıdır. Bu bizi, *Anti-Oedipe* okurlarının siyasal ideolojinin temel direği olarak tanımakta zorlanmayacakları başka bir sanat biçimine götürür: Hawaii aristokrasisinin cinsel organlarına ilişkin türküler.

Cinsel organ türkülerinin (*mele ma'i*) toplumsal dağılımı olasılıkla önde gelen reislerden (*ali'i*) kırsal alandaki saygıdeğer ailelere dek uzanır (Pukui ve diğerleri, 1972, 1: 76-77, 84-85)[14]. Ancak günümüze ulaşan ünlü örnekler, krallık ailesinin belli üyelerinin cinsel organları için düzülen övgü ilahileridir. *Hula*'ya eşlik eden böylesi türküler "reisi onurlandıran dansların biçimsel sunumu ardından gelen geleneksel kapanış bölümleridir" (Barrère ve diğerleri, 1980: 21). Ancak cinsel organlar bütün Hawaiililer için, bir kişinin "değerli mülkleri"dir. Bunları giysiyle örtmek, alçakgönüllülük ya da ar duygusuyla değil, kişinin değerli nesnelerini

korumasıyla ilişkili olarak açıklanır. Bu açıklama, kuşkusuz ikincil bir düzlemde, buna yaraşık olanın, bereketli olanın karşılığı –ve yine insanların "biçimsizlikleri"ni örtmek amacıyla giyinmesi gerektiğini düşünen misyonerlerin bakışına hoş bir zıtlık olarak görülmelidir. Cook'un yolculuğu sırasında Samwell tarafından derlenip kaydedilen Hawaii dilindeki ilk türküler *mele ma'i* türündendir. Aşağıda Samwell'in kaydettiği iki türküden kısa (olasılıkla bir parçacık) olanını veriyorum:

Bir *ule* [penis], bir *ule* zevkle kullanasın diye:
Öyle ölü gibi durma, gel yavaşça
Bu yana, her şey güzel olacak,
At okunu.[15]

Övgü (yâ da ayartı) türküleri, tıpkı özel adlarda olduğu gibi, reislerin değerli yerlerine, genellikle gerçekleşmiş serüvenlerin tanınıp onanmasından çok sezinleme yoluyla düzülmüştür, çünkü hem erkekler hem kadınlar doğum anında eş ölçüde onurlandırılırdı. Kraliçe Lili'uokalani'nin türküsü "bir aşağı bir yukarı oynayıp duran, canlı mı canlı cinsel organı"nı anlatır (Pukui ve diğerleri, 1972, 2: 85). Kardeşi Kral Kalakaua'ya ise, "Yaşam dolu *ma'i* [cinsel organlar]" adlı sevilen türküde *halala*, "devasa [cinsel takımlar]" yakıştırılmıştır:

Sakladığın *ma'i*
Yaşam dolu –
Göster koca dalganı
Halala'nı nice kuşa.
(Elbert ve Mahoe 1970: 67)

O sıralar hâlâ yüce Kamehameha'nın (ölümü 1819) onuruna söylenip dansı yapılan cinsel organ türküsünün adı "Kuşlar yuva yapıyor"dur. Türkünün, Kamehameha'yı Kunui'akea –insan kurbanı tanrısı(nın görüntüsü)– ile özdeşleştiren son, niteleyici deyişi de dikkat çekicidir:

Punana ka manu i Haili la,
Ka nu'a lehua i mokaulele la
Aia ko ma'i i lehua la ea...
He ma'i no Kunui'akea.

Kuşlar yuva yapıyor
Haili'de,
Üst üste yığılmış *lehua* çiçekleri
Mokaulele'de,
Senin cinsel organların
lehua kokuyor...
Bir cinsel organ türküsü bu
Kunui'akea'ya.
(Dorton 1981)[16]

Où règne la beauté, la reine est belle [Güzelliğin hüküm sürdüğü yerde, kraliçe güzeldir]. Reisin –er ya da dişi– ideal güzelliği, taşıdığı ideal iktidarın tamamlayıcı ögesidir –burada salt ideal olandan söz ediyoruz kuşkusuz. Yüce reis "tanrısal"dır, tanımlamamız gerekirse: İri, semirmiş, güneşten korunduğu için teni apak, kokulu yağlarla oğulan gövdesi pırıl pırıl, krallığının hazinesi olan göz kamaştırıcı tüyden pelerıniyle süslü mü süslü. Böyle bir coğrafyadan bir krallık doğmasın da ne olsun? Güzellik yalnızca görenin gözünde can bulmaklığıyla ister istemez toplumsal bir ilişkidir. Güzellik, bir arzuya duyulan tanıklıkta değişimi zorlayabilecek bir çekim gücü olarak, bir karşılıklı ilişki düzgüsünün işlevsel eşdeğeri gibi de iş görebilir. Böylelikle nice Okyanusya toplumu estetiği törel olanın sınırlarında kullanır: Akrabalık hak ya da yükümünün denetimi dışındaki ilişkilerde. Kişilerin ve nesnelerin güzelliği yerleşik öbeklerin dışyüzeylerinde ve törel düzenlerin çatlaklarında iş görmeye başlar: Tanrının ya da değiştokuş yapılan kişinin yakarılarında ya da yabancı oymaklar arasında verilen şölenlerde (bkz. Guidieri 1973). Gelgelelim Hawaii'de güzellik toplumun tam göbeğine yerleştirilmiştir, onun örgütlenişinin ana ilkesidir.

Burada güzellik siyasal olanın doğal bir paradigması gibi işlev görür. Reisin eşsiz güzelliği kalabalığın bakışını mıknatıs gibi kendi üzerine çekerek, merkezi ve hiyerarşik olmakla kalmayıp *onu bir aşk edimi olarak görenlerin boyun eğmesini* sağlayan bir çekim ve uyarlılık bağıntısı kurar. Hawaii'de siyasal ilişkinin adı *aloha*'dır. *Aloha*, "aşk", insanların kendi kölelikleri üzerine bilincidir. Yükümlerini bu yolla tanımlar, reise bağlılıklarını bu yolla gerekçelendirirler. Bunun karşılığında reisin de kendi halkına *aloha* beslemesi gerekir. Ancak bu çoğu durumda bir söz oyunundan başka bir şey değildir. Reisin acıma, *pitié* duyması gerekir; ancak yalnızca ona tanrısal bir güzellik bağışlandığından, evrensel bir çekimin ayrıcalı nesnesidir. Hawaiililer reislerine, nakaratları en çok bizim kulağımıza ikiyüzlüce gelecek bir duygusallık izleğine dayalı, çok sayıda değişkeyle seslenirler: "Azizler azizi", "sevgililer sevgilisi", "değerliler değerlisi".

En çok rastlananı da "tanrısal kişi"dir (*ka lani*). Aristokratik güzelliğin özgül niteliği Hawaiililerin mitte, kuttörende, türküde güneşle ilişkilendirmekte duraksamadıkları parlaklık ve ışıltıdır. Böylesi bir güzelliğe tanrısal denmesi yerindedir, çünkü tıpkı tanrılar gibi, nesnelerin görülür olmasını sağlar. Bundan dolayı, söz konusu nitelikle reislerin cinsel gücü arasında kurulan bağlantı insanal düzlemde de aynı

yaratıcı etkiyi doğurur. Şimdi iyi bilinen bir mitten buna uygun bir metin vereceğiz, Mo'ikeha'nın oğlu Kila'nın öyküsü. Mit kahramanı babasının en küçük kardeşi Makali'i ile dövüşe tutuşmak üzeredir. Kazananın ödülü Makali'i'nin kral olduğu Kahiki ülkesinde tutsak olan güzel kadın reis Lu'ukia'dır. Kila dövüşü kazanacak ve daha önceleri babasının karısı olan kadını alacaktır. Aşağıdaki parça Kila'nın Kahiki'ye geliş anını betimler:

> Kila'nın görünmesiyle birlikte güzelliğinden büyülenen kalabalık bağrışmaya başladı. Karıncaların bile ona övgü türküleri yaktığı işitiliyordu; kuşlar şakıdı, çakıllar çağlaştı, deniz kabukları bağrıştı, otlar sararıp soldu, duman çöküp kaldı, gökkuşağı belirdi, gök gürledi, ölüler dirildi, tüysüz köpekler türedi, her soydan sayısız ruh belirdi. Bütün bunlar Moikeha'nın halkıydı, oğlu Kila'nın gelişiyle birlikte onun yüce reis konumuna yükselişine tanıklık yapmak üzere kendilerini görünür kılmışlardı (Fornander 1916-19, 4:168).

Kozmos kendini Kila'nın güzelliğine açmaktadır. İnsan, doğa, hatta ruhlar onun ışığında, diyeceğim öznelerin siyasal sığasında görülür duruma gelmektedir. Olasılıkla *mana*'nın özüne yaklaşmış durumdayız –gerçi, bu Hawaii kavramının taşıdığı güce tek başına el atmakta duraksamıyor değilim. *Mana*'nın etkilerinin bakış aracılığıyla dolayımlandığını görmek yeterli olacaktır. Göz, boyun eğmenin simgeselleştiği yerdir. Valeri'nin gözlemi şöyledir: "Hawaiililere göre benin aşkınlığına izin veren iki duygu, arzu ve saygıdır. Her ikisi de *kau ka maka*, sözcük anlamıyla *birinin gözüne girmek* diye tanımlanır" (1985: 132). Hawaii dilinde "görmek" (tıpkı Fransızca ya da İngilizce'de olduğu gibi) "anlamak" demeye gelir, ancak "cinsel açıdan bilmek", yani "cinsel ilişkide bulunmak" anlamını da taşır. Göz düzenin, reisin kurduğu biçimler dünyasının tanığı olmaklığıyla bu düzeni bozanların kurban edilmesinin ana nesnesidir. Öldürülen tabu çiğneyicinin sol gözü, kralın törensel ikizi ve onun kurban kuttörenlerinin yaşayan tanrısı olan Kahoali'i tarafından emilip yutulur. "Tanrılar", "od", "ısı", "kızgın yalazlar" gibi adlar taşıyan ve en büyük tabuların konusu olan reislere, tıpkı güneş gibi, zarara uğramaksızın doğrudan bakmak olanaksızdır. Daha aşağı düzeyden kimseler, önlerinde yüzleri yere dönük biçimde uzanır; bu, tören yerinde kurbanın alması gereken konumdur. Böylesi bir kişiye *makawela*, "yanmış gözler" denir. Burada söz konusu çağrışımların taşıdığı varsıl simgesel alanı sayıp dökmeye girişirsem başka bir şeye

yer kalmayacak[17]. Bunun yerine söz konusu karşıtlıktan kaynaklanan siyaset felsefesini özetlememe izin verin: Halktan biri tabuyu çiğnediğinde kurban edilmeye yazgılı olur, öncelikle de kralın cellatları tarafından gözleri çıkarılır; ancak eski çağlarda büyük reis Keona, kendini muzaffer rakibi Kamehameha'nın sunağında bulduğunda, ilk önce penisini kökünden kesmişti.

Burada yalnızca "ideoloji" ya da "üstyapı"yı düşünürsek yanılırız: Bu bir aşk ekonomi politiğidir. Aşk (Godelier'nin söyleyebileceği gibi) altyapıdır. Kösnül olan, çifte anlamda pragmatiktir. Eyleyen kişinin, reis kadar halktan birinin de bakış açısından, cinsel fetihler bir dizi maddi yarara ulaşmayı sağlayan araçlardır. Bunun anlaşılmayacak bir yanı yok, ancak bunun sosyolojik sonuç niteliğindeki ikinci anlamına ilişkin hazır bir kurama sahip değiliz: Krallığın yapısı taşıdığı cinsel çekim güçlerinin yüceltilmiş biçimidir. Hawaii toplumu, birleşik soyçizgilerine ve düzenli evlilik kurallarına dayanan güzelim antropoloji geleneğinde olduğunca, önvarsayılmış biçim ve kurallardan oluşan bir belirli akrabalık öbekleri ve düzenli bağıntılar dünyası değildir. Dizge, uygulayım açısından bakarsak, yalnızca karmaşık olmakla kalmaz, edimseldir de: Tam olarak söylersek, daha çok kendini imleyen eylemlerce yaratılmış bir "olaylar durumu"dur. Toplumun düzenlenimleri aileden devlete, değişmez bir akış içindedir, aşkın akan kumları üzerine kurulmuş bir ilişkiler kümesi.

Marc Bloch bize çoktandır karşılaştırmacılar olmayı öğretmiştir ya da en azından eski yapıtlar uzmanıyız biz. Sözcüğün tam ya da dilsel anlamında karşılaştırmanın –"türeyimsel açıdan" birbiriyle bağıntılı yapıları karşılaştırmanın– yararlarından biri, bize anlamlı bir yokluğun imlediği değiştirilerden söz etme olanağını vermesidir. Hawaii'de, aynı soydan Polinezya halklarında rastlanan soy öbeklerinin bölütlenerek yönetilmesi yordamı eksiktir: Ülkenin, tümü ortak soydan gelen öbek içindeki soykütüksel önceliğe yaslanmış bir ata tapınçları, mülkiyet hakları ve reis konumları hiyerarşisine karşılık gelen bir içkin soyçizgileri piramidi olarak örgütlenişi. Bu kavramlar tarihsel izler, hatta dizgesel işlevler de bırakmıyor değildir. Bunlar, tanrısal kaynaklardan başlayıp babayanlı olarak büyük ve küçük oğul dallarına uzanan ve çeşitli adalar arasındaki hanedan bağıntılarını belirleyen yüce kozmolojik krallık soykütüklerinin önceki kuşaklarını bir düzene koyar. Genel bir kural olarak, en eski ve en büyük baba soyları en büyük

tabuların da doğduğu batı adaları Kaua'i ve O'ahu'da bulunur. Ancak dizgenin tarihsel devingenliği doğuda, eskil batının meşruluk kaynaklarından atalar uydurmak yoluyla kendilerini yerel rakiplerinden, hatta kendi hanedanlarının öncellerinden ayırmayı başaran Maui ve Hawai'i reislerindedir. Bu –on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek Hawaii krallığı için en gözde siyaset alanı olan– soykütüğü oyununda soy çizgisi, bir kanıtlama olduğu ölçüde bir yapı niteliği taşımaz.

Gerçekte Hawaiililer, özellikle kimi eskil yönetici soylara bağlı kadın ataları içeren bir çizgi aracılığıyla daha çok yukarıya doğru giden yolu seçtiklerinden, *düşüş*'ün izini *yükseliş* ölçüsünde sürmezler[18]. İnsanların, doğanın ve tanrıların "yüce reislik konumuna tanıklık etmek" üzere Kila'ya kendilerini göstermelerini anımsayalım. Ancak Hawaiililer "çocuğun konumunun daha dölyatağında belirlendiğini" de söylerler. Bunun anlamı, önceki kuşak uzmanların varsaydığı gibi anayanlı bir soy çizgisi değil, saygıdeğer analarınca aktarılan konum ve tabuların rakip reislerin ve birbiriyle çekişen kalıtçılarının istemlerini birbirinden ayrıştırmasıdır. Kila mitinde, ayrıca mitolojik kralların sayısız öyküsünde ve bunların tarihteki ardıllarının belgelenmiş kılgılarında kutsal kadının izinin sürülmesi bundandır (bkz. Valeri 1972). Dolayısıyla Polinezya'ya özgü soy kütüğü ilkeleri korunacak olursa, bunun nedeni soyçizgisinin bağlaşıklık yoluyla elde edilmesidir.

Yine Hawaiililer "her reis başa geçtiğinde bir fatih gibi eyler" der. Burada belirtilen yalnızca kişinin öncelleri karşısında kazandığı ve başka yerlerde de görüldüğünce tanrısal kralın taç giyme törenlerini gösteren bir zaferin kutlanması değildir. Reis, iktidarı, ister zor ister kalıt yoluyla ele geçirmiş olsun, tahta çıkar çıkmaz ülkenin irili ufaklı tüm bölgelerindeki yönetim konumlarını yakın akraba ve yandaşları arasında yeniden dağıtır. Bu kişiler "bölgeyi yiyen" (*ali'i 'ai moku/ahupua'a*) reisler olurlar. Dahası Hawaiililer Macchiavelli'nin baronlar yerine uşaklarca yönetilme ilkesini yeğlerler. Yönetici reis, toprakların yeniden dağıtımında, çok sayıda ikincil birleşme yoluyla krallık ailesine bağlanan ve böylelikle hısımlarını kendisinin en ürkütücü rakipleri niteliğindeki kendi soyundan akrabalarına karşı konumlandıran alt düzey reislere yetki vermek durumundadır. Toprak dağıtma geleneğinin doğal sonucu aristokratlara özgü bir saplantıdır: Gizli bağlaşım ve hileye duyulan ve bunda en çok cinsel entrikanın kullanıldığı bir saplantı[19].

Hawaiili reislerin evlilik dizgesi (sözcüğü geniş anlamıyla kullanıyorum) herhangi bir yalın betimlemeye izin vermeyen ve ömür boyu süren bir çokkarılı ve çokkocalı birleşmeler şölenidir. Ensest ve dışevlilik, üstevlilik ve altevlilik: Duruma göre her türden birleşmenin çeşitli üstünlükleri vardır. Hawaiililer bu üstünlüklerin ayırdında olmaktan geri durmazlar, çünkü sonuçta ana-babalık toplumsal olarak yüklenilmek durumundadır –"Biz bütün bütüne yabansak da nasıl hesap yapılacağını biliriz". Ana kaynaklarımız Hawaiililerin azgınlığını anlatıp duran Amerikalı misyonerler olduğundan, güvenilir istatistikler bulmamız da olanaksızdır. Birader Thurston'ın Cook zamanında Hawaii kralı olan Kalaniopu'u'nun ikincil eşlerinden biri hakkında verdiği bilgiler sık rastlanan türdendir:

> Kendi dediğince ömrü boyu kırktan fazla kocası olmuştu ve yönetici kralların, baş karıları olmayan yüksek reislerin sahip olduğu eski gelenek uyarınca, çoğun aynı anda birkaçını birden eş tutmuştu (Mektuplar: Kailua, 10 Aralık 1828).

Yine de bu görünüşte gelişigüzel olan ilişkilerin yaygınlığından değilse de öneminden kuşku duyulamaz. Cinsel ilgilerin kurduğu bağdan, ortaya, krallığın örgütlenişi çıkar.

Böylelikle konum dizgesinin daralması, aristokratların cinsel canlılıklarının sırayla fışkırmasına (*huahua'i*) yol açar. Reislerin sürekli birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkan dolambaçlı soykütükleri örgüsüne yol açan konum dizgesi ile tabu, her zaman olası bir ayrımlaşmamışlık durumuna yönelirler (bkz. Valeri 1972). Her kişi şunu diyebilir: *nous aussi, nous avons des aïeux (bizim de, bizim de atalarımız var)*. Ancak herkesin bu türden meşruluk istemlerine sahip olduğu yerde, kimse kendi istemlerinin meşruluğunu güvence altına alamaz. Kişinin önceden ele geçirdiği konumu elinde tutabileceğinin güvencesi de yoktur. Buradaki tek ayrıcalık, kişinin soyundan tam olarak ayrılmasını ve kendi istekleri için –kuşkusuz toprak ve yetki dağılımında daha fazla pay kapmak umudunu taşıyan– başkalarının desteğini almasını sağlayacak bir ilişkiler dizisi yoluyla olabilir. Artık Hawaiili seçkinlerin doğum türkülerinde kutlanan kösnül yiğitliğin, yalnızca reislik ile kozmik doğurganlık arasındaki genel bir bağlaşımın yansıması olmakla kalmadığını görebiliriz. Aristokratların cinsel organları son derece değerli toplumsal üretim araçlarıdır.

Krallığın sıradan insanların alçakgönüllü aile dünyasına uygulandığı durumda bile geçerlik taşıyan şudur: Aile üyelik ve düzenlenimlerinin, duygusal bağları doğru biçimde yedip yönetecek türde sürekli düzensiz değişimi. Evlenince oturulacak yer ya da düzenli aile biçimleri (örnekse, babayerli geniş aileler) konusunda katı kurallar yoktur. Yönelim daha çok çokkocalılık ile çokkarılılığadır. Bütün bunlardan başka, genç erişkinler arasında, haz peşinde koşmaya adanmış ve süresi biraz uzamış bir daldan dala konma dönemine rastlanır. *U'i*'ye, "dinç genç güzellik"e büyük değer verilir. Genç kadınlar, gövdelerine zarar vereceği için, durulup oturmaya ve çocuk büyütmeye pek gönüllü değildir. Çocuk düşürmenin ve yeni doğmuş bebekleri öldürmenin temel nedeninin bu olduğu söylenir, ancak bunların ne ölçüde uygulandığı pek belli değildir. Kesin olansa, anne bildiğini okurken çocukların bakılsınlar diye çoğun ninelerine, dedelerine bırakıldığıdır. Genç erkekler için aile sorumlulukları, bir reisin toprak vekilinin (*konohiki*) buyruğu altına verilmek, bu kişinin iş ve ürün toplama konusundaki istemlerine boyun eğmek türünden fazladan bir götürüye yol açar. Bunun sonucunda çoğun görece ileri bir yaşa dek aile düzenine girilmez. Halk arasında buna basitçe *noho pu*, "birlikte yaşamak" denir; ancak bunun daha önceki geçici birleşimlerden –*moe aku, moe mai*, "bir orada yatar, bir burada"– ne ölçüde ayrıldığı belli değildir. "Evlilik" sıradan insanlara kuttörensel nitelikte gelmez ya da böyle görüldüğü pek seyrektir. Hawaiililerin "erkek" (*kane*) ve "kadın" (*wahine*) dışında "karı" ve "koca" için kullandığı terimleri de yoktur. Gelgelelim yakın akrabalık terimlerine sahiptirler. Bir erkeğin karısı onun *kuleana*'sı, erkeğin kadının ailesindeki "mülkiyet hakkı" sayılır. Sözü bağlarsak, reisler için olduğu kadar sıradan insanlar için de cinselliğin sonucu toplumdur: Bir değişken ilişkiler dizisi; bu ilişkilere değgin elverişli değerlendirmelerce ağırlığı aşamalı olarak azaltılıp artırılan bir dizi[20].

Dahası bu iki alan, aile ile siyasal olan, sivil toplum ile devlet arasındaki bağlantı, her birini ayrı ayrı örgütleyen aynı cinsel araçlarca oluşturulmuştur. Sıradan insanlar da soyluluk ile arzuların kurduğu serüvenlere, bunların duygulanımlarının nesnesi olalım diye ilgi duyarlardı. Burada söz konusu olan yalnızca *aloha* değil, halk için *imi haku*, "bir efendinin ardı sıra" diye adlandırılan ve yukarıya doğru gidişi sağlayan önemli bir geçit olan cinsel ilgidir. Hawai'i Adası'na

ilişkin anlatılar, reis için olduğunca sıradan insanların kızı için de bir ayrıcalık olan yerel bir *jus primae noctis* biçiminden söz eder:

> Bir kız kocaya varmadan önce, reisin *wawahi* yapması ["yolu açması"] gerekirdi. Bundan bir çocuk doğarsa, bu çocuk kızın ailesi ve kocası tarafından büyük bir gururla yetiştirilirdi. Kocanın çocuğu yetiştirmek için bir "efendi" *haku*'su olurdu. Bu efendi önemliydi, çünkü koca, reisin adamları arasında bir "belkemiği" [*iwikuamo'o*, bir destekçi ve hısım] olabilirdi. Reis herhangi bir kızın yolunu açabilir, aile bundan hoşlanır ve gerçekleşmesini sağlamaya çalışırdı (bilgi-kaynağı olan kişinin sözleri).

Ülkedeki insanlar için soyçizgisinin korunması söz konusu değildi. Ortada soyçizgisi falan da yoktu. Kırdaki bölgelere egemen olanlarca dönemsel olarak "göreve getirilen" (*ho'onoho*) ve değiştirilen yerel reislerin, oradaki insanlarla zorunlu ya da gerçek bir akrabalık bağı yoktu. Ancak toprağın seçkinler arasında yeniden dağıtımı dizgesi, aynı zamanda, soyların dayanışması ve ortaklaşa mülkiyete dayalı yerel yapıların birbirinin yerini almasına, en azından halktan kendi atalarının baba çizgisi olarak türeyen almaşık bir yetkeye, izin vermezdi. Geleneksel tanımıyla sıradan insanlar soykütüklerinin izini dede ve ninelerinden öteye süremeyecek kişilerdir. Ana-babalarını ya da dede ve ninelerini göreve gelen reisle bir altasıralama bağıntısı içine sokmak yoluyla toprağın onlara kalması da olanaksızdı. Ülkede yaşayan önemli kişilerin (*ko'iko'i*) ve *sabık* reislerin ayrıcalıkları bile, çok kısa bir süre içinde kendilerine zorla benimsetilen muzaffer reislerin sonraki kuşaklarınca ellerinden alınırdı. Kısaca, bu bir azalan kazanımlar toplumudur. "Bir efendinin izini sürmek" bundan önemlidir[21].

Bu iz sürme işi daha doğumdan başlıyor olabilir. Kırlıktaki pek çok aile aslında halk arasında kutsal bir reis olarak yetiştirilmek üzere, erkek ya da kız, bir "gözde çocuk" seçerdi. Bu, reis olacak çocuğa yönelen özenin eşdeğeri ve özellikle de aristokrat çocukların doğum türkülerinde umutla dile getirilen, cinsel yetilerin bütünleyicisi niteliğindeydi. Gözde çocuk, halk arasında aile atalarına adanıp kutsanırdı. Gözde olanın kişiliği, giysileri, yiyecekleri ve etkinlikleri, tıpkı bir kutsal reisinkinde olduğunca, buna uygun tabularla kısıtlanırdı. Eski bir metin gözde çocuğun karşı cinsten bir tanrıya adanışını anlatır: Gençlik boyunca erdenliği buyuran ve sonuçta görülebilir bir reis konumundaki tanrıyla, bu adanmanın açık amacını oluşturan birleşmenin izini

süren, bir tanrıyla-evlilik biçimi. Gözde bir kız çocuğunun adanma duası umulan yararları özlü bir biçimde anlatır:

Ey Batının Sınırı,
Üstteki Gökyuvar,
Alttaki Gökyuvar,
Hazinen burada işte.

Ona ülkeyi yönetecek erkeği sun,
Bir bölgeyi yönetecek bir koca,
Reis olacak bir koca,
Senin [çocuğunun] ana-babasını
Senin dölünü korusun diye...

Cinsel organlarımı koru
Kocam görene dek...

Bakın ey gecenin koruyucu ruhları
Gözetin çocuğunuzu
Ülkeyi yönetecek bir reis koca için saklayın onu
(Kekoa 1865)

Buradan Hawaiililerin cinsellikle ne diye bunca ilgilendiklerini anlayabiliriz. Cinsellik her şeydi: Konum, iktidar, varsıllık, toprak ve tüm bunların güvenlik altında olması. Mutlu toplum, belki de, yaşamdaki haz devşirilecek bütün iyi şeylerin izini sürebilen toplumdu.

3. *Edimsel Yapılar*

Bizim tersimize, bunaltı ve acı, onlar için hazzın *a priori* koşulları değildir. Yine de toplum, tıpkı bizimki gibi, sanki Görünmez bir Elce eyleyen öznelerinin pragmatik çıkarlarından oluşturulmuş, bu yolla da tarihsel biçimi durmaksızın yapılıp bozuluyormuş gibidir. Böylece de tıpkı Eskimolara, Tswanalara, Pul Eliyalara ya da Yeni Gine'nin sözde gevşek yapılı topluluklarına benzer. Bu toplulukların bir başka ortak özelliği de vardır: Antropolojik açıklamalara karşı dururlar. Bunlar antropolojik imgelemin başarısızlığını, daha ötesi Batı'nın toplum düşüncesinin taşıdığı sınırları gösteren anıtlardır. Onları, sayısız bireysel seçimin etkilerini bir araya getirip bundan çıkan görgül sonuçları özgün bir

kültür düzeni olarak onamaktan başka umar taşımayan *post facto* "istatistik örnekçeleri" aracılığıyla, karanlık bir aynadan görürüz. Düzenli bağıntıları gözeterek nasıl eyleyeceğini bilen insanların bize bağışladıkları "mekanik örnekçeler"e özlem duyarız –bu bağıntıları karşılıklı etkileşimde bulunma biçimlerinden belirlemek yerine! "Toplum yapısı" konusunda akademik bilginlerin kalıt bıraktığı Aristoteles mantığıyla çok daha rahat ederiz: bir Radcliffe-Brown'ın kurduğu birleşik öbekler ve hukuk kuralları, birbiriyle çelişmez kategorilerin ve sorunsal taşımayan davranışların bir güzel paketlenmiş düzenlenimleri, her konuma uygun bir rol ve kişiye kendi yeri. Biz sınır taşları tanrısı Terminus'un türbelerinde tapınan kişileriz.

Varkaldıkları sürece, toplumsal gerçeği kendi katıksız ilgilerinin kurgusu olarak sunan, kurallar koyar gibi görünen halklarla karşı karşıya geldiğimizde, kendimize karşısav niteliğindeki ilkeleri, özellikleri, nedensellik türlerini anımsatır, bunlardan gizemli ya da eytişimsel bir biçimde söz etmeye başlarız. Yapı ile kılgı, dizge ile olay, durum ile süreç, kural ile davranış arasında varlıkbilimsel ayrımlar buluruz. "İdeal," "ideolojik" ya da "yalnızca simgesel" bir şey –dizge ya da yapı– ortaya çıkıverir; oysa yaşandığı biçimiyle yaşam gerçek, görgül ve kılgısaldır. Anlam (yani kültür) düzeyinde varlık ile eylemin birbiriyle değiştirilebilir olduğunu düşünmek bize zor gelir.

Daha açıkçası, kendi varoluşumuzda onu tanımamıza ve ona göre eylememize karşın, bu düşüne kuramsal bir yer bulmakta zorlanırız. Bizim için dostluk bir karşılıklı yardım ilişkisidir. Dostların birbirine yardım edeceği varsayılır: Eylem daha baştan ilişki tarafından düzene konmuştur. Yine de "dost kara günde belli olur" atasözü eşlik eder bize. Size yardım eden kişi *gerçek* dostunuzdur: Açıkçası edim, ilişki tarafından güvence altına alınacak yerde, ilişki edim tarafından yaratılmıştır. (Antropolojide çapraz kuzenler gibi belli akrabalık kategorileri arasında birleşmeler buyuran katı kurallı evlilik dizgelerinden söz edildiğini duyarız. Kendi alan çalışmamda da, Fijililerin kusuzsuz bir katı kurallı çapraz-kuzen evliliği dizgesi olduğunu gördüm. Bütün Fijililer kendi çapraz-kuzenleriyle evlenir. Böyle bir akrabalık bağı taşıyan insanlar evlendiğinden değil, evlenenler böyle bir akrabalık bağı taşıdığından –önceki ilişkileri, varsa tabii, ne olursa olsun.) Söylemeye çalıştığım şu: Anlam düzeyinde, eylem türleriyle ilişki kategorileri arasında her zaman gücül bir tersine çevrilebilirlik vardır. Eylemler adlar gibi,

onlar ölçüsünde imlemde bulunurlar ve yapısal düzen, bir yönden olduğunca, diğer yönden de işleyebilir. Tüm toplumlar olasılıkla bu karşılıklı simgesel üretim kiplerinin belli bir karışımını kullanır. Ancak Radcliffe-Browncul eğilimlerin üstün geldiği dizgeler de vardır: İnsanların eylemlerinin ve karşılıklı etkileşme yordamlarının çoğunu baştan düzene koyan, zorlayıcı kurallı ve kısıtlanmış öbekli dizgeler. Bunlara "kural koyucu yapılar" diyelim. Buna karşılık Hawaiililerinki bir "edimsel yapı"dır.

Bu yapı durmaksızın kılgıdan, özellikle de göstermeye çalıştığım gibi, cinsel kılgıdan yola çıkarak bağıntılar kurar. Bu noktayı apaçık bir oksimoronla, dilbilgisel öznenin, eylemle yüklem bağıntısı içinde olabileceğini belirterek vurgulamış bulunuyorum. Hawaii dili böyledir. Sözcük düzeni "öne koyma" denen bir ilkeyle sağlanır; bu, en göze çarpan bilginin tümcede başa, çoğun eylemin bulunduğu yere konmasıdır. Eylemlerin kendisi, uygun zaman kipinden çok, gerçeklenme ölçüsü ya da durumuyla gösterilir; en sık kullanılan eylemler bir eylemden çok, bir durum ya da koşulu göz önüne aldığımızı bildiren, şu bildik durumsallardır. Gerçekte, bu bükünsüz dilde, aynı terim, konumuna bağlı olarak, genellikle ad, eylem, sıfat ya da zarf olarak işlev görür. Daha çok Whorf ile Sapir'e atfedilen ve dilbilgisi kategorilerinin düşünce kategorilerini belirlediği yolundaki düşünü yinelemiyorum. Olmak ile yapmak arasındaki aynı türden karşılıklı değiştirilebilirlik, dilbilgisi yapısında olduğunca toplum yapısında da belirgin niteliktedir ve bize, bu alanlardan birinin, diğeri üzerinde *a priori* bir ayrıcalığa sahip olması gerektiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Ancak bunlar birlikte ele alındıkta, Hawaii kültürünün mantığı, durum ile süreç ya da töz ile eylem arasındaki, bizim tarih ve toplum bilimlerimizin kutsal addettiği karşıtlığın hiç de belirgin olmadığını gösterir –gelgelelim bu ayrımın kendisi, bize, düşüncenin koşullarından biri gibi gelir.

Daha önce gördüğümüz gibi, Hawaii düşüncesinde akrabalıklar sırf doğuştan gelmez, sonradan kuruldukları da olur. "Besleme" (*hanai*), şu ünlü evlat edinme durumu, doğumla sağlanabilecek ölçüde etkili bir ana-babalık kurar. Mantık, oldukça üretken ve anlamsal açıdan tutarlıdır. *Kama'aina* ya da "toprağın çocuğu", bir bölgenin "yerli"si olan kişiyi imler. Yine de kişi bir eylem ya da buyurum yoluyla, eş ölçüde bir *kama'aina* olabilir: Orada uzun süredir oturuyor olma ya da doğum hakkı yoluyla. Burada tutarlılığı sağlayan, çocukluk ve

yerlilik ilişkisinin bir ortak payda taşımasıdır. Bütün bunlar bu yoldan akraba olan kişilerin, ortak insan tözünü taşımasını gerektirir. Anababayla çocuklar, aynı türden insanlardır: İster tözün yeniden üretimi ister bunun ortaklaşa tüketimi yoluyla olsun, aynı şeyden yapılmışlardır. Bunu mantıksal olarak izleyen şey, besini belli bir yerden *–aina–* gelen kişinin, onun çocuğu *–kama–* diyeceğim tıpkı orada doğanlar gibi bir *kama'aina* olmasıdır. (Halk kökenbilgisinde *aina*, yani "toprak"ın karşılığı "beslenme-yeri"dir. Bunun türeme biçimi tarihsel açıdan hatalıdır, ancak bu, Polinezya dilindeki söz konusu kök, cinsel ilişki yoluyla –Polinezya'da cinsel ilişkinin karşılığı "yemek" eylemidir– ortaya çıkan bir akrabalar öbeği ve ev anlamına gelen bildik *kaainga* olduğundan, tarihsel açıdan aklıselime tam olarak uygundur.)

Bütün bunlar kabul edilmiş bir kültür düzenini mutluluğun izinin özgürce sürülmesi, *le'a*, yani cinsel çekimin (Hawaii dilindeki) olumsallıkları yoluyla yeniden üretebilen bir toplumun görünüşteki çatışkısını açıklamaya yardımcı olur. Libidinal öznenin üstün konumundan kavranan cinsellik, yalnızca kendi uğruna değil, pek çok kılgısal yararı için tüketilen bir ilgidir. Yine de kuşatıcı toplum görüngesinden bakıldıkta, bu öznel amaçlar belli bir ekonomik, siyasal ve tinsel düzenin kurulmasının araçları durumuna gelirler. Ayrıca bireysel seçimler özgür, en azından oldukça özgürlükçü görünüyorsa da, bunun kuşatıcı sonucu hiçbir biçimde kültürel olarak şansa bağlı değildir. Bu, erkekler ve kadınlar, reisler ve sıradan insanlar, tanrılar ve ölümlüler arasındaki alışıldık ayrılık ve bağıntıları, özetle kozmosun geleneksel nesneler çerçevesini geçerli bir yoldan dile getirir. Yapı, bütünüyle, kendileri (görece) değişmez kalan bu ayrılık ve bağıntılar üzerine oturur, yoksa bunlardan oluşan ve yeniden biçimlenen değişken düzenlenimler üzerine değil. Böylelikle toplum dizgesi tutkudan, yapı da duygulanımdan kurulur.

Bu apaçık mucize, simgesel üretim biçiminin, yani edimsel biçimin, birbiriyle bağıntılı kimi koşullarına dayanır; burada yalnızca iki koşulun üzerinde duracağım. İlki, kişilerin alışıldık, anlam taşıyan değerleri ile bunların varoluşunun nesnelerinin, çoğun üzerinde düşünülmemiş eylem öncülleri olarak, kişisel tasarılardaki ilgi ve yönelimlerde barınmasıdır. Bu Durkheimcıl özdeyişin karşılığı, gündelik yaşamın özdeyişleri, kavrayışları, kavramları, yani Bourdieu'nün (1977) yetkinlikle tanımladığı ve kişisel ilgi ile eylemlerde daha büyük bir düzen oluşturan

habitus ya da "yapı kuran yapılar"dır. Bu tür kavrayışlardan ilgilerin izinin özgürce sürülmesiyle yürüyen bir toplumun –tam da bu nedenle– imler arasındaki güdülenmiş bağıntılardan kurtulamadığı savı çıkar (bkz. aşağıda 5. bölüm). İkincileyin, anlam olarak oluş ve yapış, ya da bağıntı ve tutumlar aynı yapı taşları öbeğinde barınır ve ortak kavramsal işlemlere bağlıdırlar. Burada elmalarla armutları topluyor ya da "ideal" nesneleri "gerçek" olanlarla eşliyor değiliz. Belli edimleri belli ilişkilere bağlayan çerçevenin kendisi dizgeseldir. Hawaiililer yalnızca herhangi bir deneyimi paylaşarak değil, uygun töz birliği değerini sağlayan bu deneyimler aracılığıyla, akraba ya da yoldaş "toprak çocukları" haline gelirler. Böylelikle eylem ve bağıntı, her ikisine de etkiyen ortak bir mantık aracılığıyla, karşılıklı imleyen ve imlenen olarak iş görürler[22].

Ancak bu imlem süreci simgesel olarak *ad hoc* değilse de, çoğun *post factum* niteliktedir. Böylece tarihsel tartışma konularına, özellikle de edimsel yapıların tarihselliği sorununa dönüyoruz. *Calcul sauvage (yaban hesap)*, daha ünlü kuzeni *la pensée sauvage (yaban düşünce)* ile, kendini kuşatan olayları yansızlaştırma yönünde büyük bir yeteneği paylaşır görünmektedir. İnsanal olan hiçbir şey, Hawaiililere gerçekten de yabancı değildi –eğer ortada başka bir yol yoksa. Ortada, genellikle "tanrı" ya da "tanrısal" diye tanımlanan *akua* kategorisi vardı her zaman. Ünlü *mana* yerine söz konusu kategoriyi okuduğumuzda, bunun deneyimin olağandışılığına karşılık gelen belirli bir içeriği pek de imlemeyen, anlamsal açıdan bir sıfır kategorisi olarak işlev gördüğünü anlarız. Hawaiililer bu terimi ilkin yabancı kişilere, onların gemilerine ve mekanik donanımlarına büyük bir özgürlükle uyguladılar. Sonradan, bunlar Hawaii toplumuyla bütünleştiklerinde *kama'aina*'ya, "toprağın çocukları"na dönüştüler. Her şey sanki hiçbir şey olmamışçasına oldu: Sanki ne tarih olabilirdi, ne de umulmadık bir olay, kültürel karşılığı çoktan bulunmamış tek şey olmamıştı. Tanrının işaretleri saydıkları Avrupa gemilerine saldıran Hawaiili kadınların niyeti "tarih değil, aşk yapmak"tı –ve *pas d' histoires (sorun çıkarmak değil)*.

Yine de bundan Hawaii toplumunun "soğuk bir toplum" olduğu sonucunu çıkarmak oldukça zordur. Bu, tam tersine, değişmeye aşırı ölçüde dayanıksız olduklarını kanıtlamıştır. Avrupalı nesne ve kişilerin ilkin tanrısal (*akua*), sonra da yerli (*kama'aina*) olarak kendileriyle bütünleştirilmesi, bir kültürel yıkıma çağrı çıkarmak demekti. Bunun en genel ve açık nedeni şudur: Böyle cömertçe yerli konumuna otur-

tulan yabancılar, kendi varoluş nedenlerine sahiptiler ve Hawaiililerin onlar üzerine yüklediği önyargılara uyum sağlamalarını gerektirecek hiçbir zorunluluk yoktu. Kabul edilmiş yapılardaki olumsal olayları içermek, tarihsel eylemlerde mitik bağıntılar görmek yoluyla, dizge kendini yalnızca esnek bir yoldan yeniden üretebilir görünür. Ancak Pouillon'un *bon mot*'sunu *(doğru söz)* ödünç alırsak, "ne denli aynı kalırsa o denli değişir".

Sonuçta eytişime dönmek zorundayız. Gerçekte yapı ile *praxis*'in karşılıklı etkileşimini gözardı edelim demiyorum, yalnızca bunu korumak için uygun, diyeceğim simgesel bir süreç niteliğinde bir kuramsal alan arıyorum. Çünkü Hawaii kültürünün tamamı, dünyasal kılgının gücüne simgesel bir değer biçmek üzere tasarlanmıştır. Kılgı daha sonra bu kültürü, dünyanın kendi kategorilerine tam olarak katılmasının kabul ederek ve kategorilere işlevsel açıdan yeniden değer biçilebileceği olasılığını kabullenerek, baştan aşağı değiştirir. Artık Tanrı Lono ne bir zamanlar Kaptan Cook'u imleyen kavramın aynısıdır; ne de yabancı topraklar, tabular ya da genelde tanrısal olan üzerine kurulmuş düşünler eskisi gibi kalabilir. Verili kategori, tarihsel çizgisi üstünde yeniden değerlendirildiğinden, kategoriler arasındaki bağıntıların da değişmesi zorunludur: Yapı dönüşmüştür (bkz. Sahlins 1981).

Marc Bloch'un on beşinci yüzyıl Avrupası'nda gözlemlediği şey, Hawaii'de daha çarpıcı biçimde gerçekleşmişti: "İnsanlar değişmenin tam olarak ayırdında değilse de, dudaklardaki eski adlar, yavaş yavaş, özgün anlamlarından iyice uzaklaşan yeni anlamlar kazanıyordu (1966: 90)." O zaman şu sorulabilir: Kılgının bu sürecin nedeni olduğunu çok iyi bilen Marc Bloch'un kendisi, ne diye yararcı aklın bir tür pozitivist biçimine yenik düşmedi? Bunun nedeni, dünyayı göreli bir kültür çerçevesi aracılığıyla yorumladığını gizleyemeyen değişken kılgıları, bildik adlarla tanımlamaya bunca hazır toplumlar üzerinde çalışması olmasın?

II
Başka Dönemler Başka Görenekler: Tarihin Antropolojisi

"Yerleşik göreneklerin doğası, belli dönemlerde ve belli görünümlerde varlık bulmalarından (*nascimento*) başka bir şey değildir. Ne vakit dönem ve görünüm falanca biçimde olsa, buna uygun filanca biçimde görenekler ortaya çıkıverir."
–Vico, *Yeni Bilim*

Batılı tarihçiler uzun bir süredir doğru tarihyazımı konusunda karşıt kutuplardaki iki düşün üzerine tartışıyorlar. Yalnız yüksek siyasete dönük bir gözle anlatılan bir seçkinler tarihinin karşısında, diğerleri, konusu toplulukların tarihi olması gereken bir inceleme öneriyor. Voltaire "son on dört yüzyıl boyunca açıkçası yalnızca Galyalılar kral, bakan, general oldular" diye yakınmış ve bunun yerine "insanların tarihi"ni (gelgelelim bunu "bir suçlar, delilikler ve karayıkımlar toplamı" olarak görür) yazacağına ant içmişti. En sonuncu "yeni tarih" popülist bir inandırma girişimidir de. Kimileyin toplum bilimlerine dadanır, bilinçdışı yapılar, ortak zihniyetler, genel ekonomi yönsemeleri gibi konularla ilgilenir. Dikkatini temeli oluşturan toplulukların kılgısal durumlarına verdiğinde popülist olmaya eğilim gösterir. Parlak bir tarihçi (Stone 1981: 23) Thomas Gray'e başvuruyor: "Kibarlar ... işitmesin kibirli bir gülümseyişle / yoksulların kısa ve yalın öykülerini." Buradaki düşün, tarihin kültürel olarak en alttan başlanarak kurulduğudur: Toplumsal kurum ve sonuçlarda sıradan insanların ağır basan eğilimlerinin çökeltisi olarak[1].

Yine de yeni tarihi antropolojik (ya da siyasal) derslerini öğrendiği için kutlamazdan önce, Batı toplumu tarihinin gerçek-tarihsel kılgısındaki bir ayrım olarak ortaya çıkan bir geçişi, seçkinlerden daha ortaklaşa bir bilince geçişi anımsamamız gerekir; bu, krallığın, tarihin kitle üretimini bizim kendi –kentsoylu desek mi acaba?– toplumsal deneyimimizin apaçık doğruluğu gibi gösteren popüler demokrasilerden ve pazar ekonomilerinden yana düşüşünden çok önce olmuştur. Jean-Pierre Vernant (1982) İ.Ö. birinci binyıldaki aynı dönüşümü, Mikeneli tanrı-kralların egemenliğinden Yunan *polis*'inin insanallaştırılmış kurumlarına geçişi yetkinlikle çözümler. Yoksa bu hem toplumda hem bilinçte "uzun süreli bir yapı" ile iş görmemiz gereken bir şey midir: Saltçılık ile halkın iktidarı, Hint-Avrupa tarihinin *gumsa* ile *gumlao*'su, her zaman –en azından birazcık olsun– tarihsel karşıtına gebe olan toplum biçimleri arasındaki döngüsel bir değişme mi?

Vernant gerçekte işe Atina'nın krallık geleneklerini İskit mitolojisinin tanrısal krallarıyla karşılaştırmakla başlar. Tahta geçmek için yinelenip duran kavgalarda Atinalı prensler kahramanlık çağının özelliği olarak, Hint-Avrupa krallıklarında bir arada tutulan –dinsel, askeri ve ekonomik– işlevleri ensonu kendi aralarında bölüşürler. Böylelikle daha demokratik biçimi *polis*'te sağlanacak olan ve ayrımların karşılıklı uyumlulaştırılması demeye gelen siyaset düşünü ortaya çıkar. Ancak Atinalı prenslerin tersine, İskitli Zeus'un tanrısal sayılan torunu ağabeylerince tek başına krallık iktidarının sahibi kılınır, yalnızca o Dumézilcil üç işlevi simgeleyen ilkörneksi altın nesneleri (içki kupası, savaş baltası, saban: Herodotos, *Tarih*, IV, 5-6) elinde tutabilir. Burada egemen hükümdar klasik anlamda "toplumu kuran değişken işlevsel sınıfların, o tüm bunları temsil ettiğinden, üstünde ve ötesindeki kişi olarak" sunulmuştur, "bu sınıfların her biri kendilerini tanımladıkları erdemleri eşölçüde onda bulunduğundan, artık o bunlardan hiçbirine ait değildir" (Vernant 1982: 42). Tanrısal kral bir zamanlar toplumu içerip ona aşkınlaştığından, toplumun kozmosla bağıntılarına aracılık edebilir, böylelikle de kozmos kendi doğal düzeninde kralın egemen iktidarına karşılık verir.

Gelgelelim *polis*'te bir insan topluluğu olarak taşıdığı özbilinçle kurulmuş örgütlenme olan *arkhe* (egemen iktidar) "herkesin (bilindiği üzere kadınlar ve köleler dışında) işi durumuna geldi." Yetkeyi sırayla çeşitli yurttaş öbeklerine vererek, böylelikle egemenliği ve boyun eğmeyi

aynı ilişkinin birbiriyle yer değiştiren yanları kılarak, kararları kamusal alandaki eşitlerin tartışması sonrasında alarak, bu yolla herkesin gözü önünde varılan açık sözleşmeler sağlayarak, dolayısıyla söz almaya tüm diğer iktidar araçları üstünde bir yer biçerek, sözü soyluların dile getirdiği zorlayıcı bir kuttörensi buyuru olmaktan çıkarıp herkesçe doğruluk diye adlandırılan bir şeyce doğrulanabilir nitelikte olan bilgelik ve bilginin ışığında inandırıcılığı sorgulanabilen bir sav kılarak, *polis*, bunlarla ve benzeri pek çok araçla toplumsal eylemi ortak istencin buyruğu altına sokmuş ve insanların kendi tarihlerini insanlık tarihi olarak görmelerini sağlamıştır.

Vernant'ın savını bu denemenin ana konusu olarak alıyorum: Farklı kültür düzenlerinin kendi tarihsel eylem, bilinç ve belirleyim kipleri vardır –kendi tarih kılgıları. Başka dönemler, başka görenekler –ve göreneklerin başkalığı uyarınca herhangi bir verili insanal izlemi anlamak için gereken ayırıcı antropoloji. Ortada tek bir "insanal" oluş (*devenir*) olmadığından, Durkheim'ın dediğince, "her bir toplumun kendi yaşamı, kendi oluşu vardır ve benzeşik toplumlar yapılarında olduğu kadar tarihselliklerinde [ya da gelişme biçimlerinde] de karşılaştırılabilir niteliktedir" (1905-6: 140)[2]. Yapısal tiplerin bu biçimde açıklanması, belki de, yalnızca tarihsel göreliliğe kişisel bir önem verdiğim düşününün önüne geçmeye yeter. Ben aslında kahramanlık tarihinin genel kültürel kılgısını sorgulamak için tanrısal krallık, yani *polis*'in kökten biçimde ayrıldığı yapı tipi üzerinde düşünerek işe koyuluyorum.

Kahramanlık Tarihi

Bu düşün, Homeroscul ilkörneklerinin ardından, Vico'dan çıkmıştır, ancak Frazer ve Hocart tarafından eskil krallık antropolojisinde iyiden iyiye işlenmiş ve Dumontcul hiyerarşi kavramlarıyla yeniden tanımlanmıştır[3]. Tarihsel içerimler, tanrısallığın, insanlar arasında kutsal kralın kişiliğinde ya da büyü reisinin güçlerinde bulunuşu sonrasında ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, tarihsel kılgı ilkesi tanrısal eylemle eşanlamlı duruma gelir: İnsanın ve kozmos düzeninin tanrı tarafından yaratılışı.

Kuşkusuz yüce-insan tarih kuramının bir tür neolitik biçimini öne sürmüyorum. Yalnızca "karizma"dan da söz etmiyorum –tabii yerleşik

ilişki dizileri boyunca iletilmesi yoluyla kişisel bir etkiyi yapısal olarak artıran "gündelikleştirilmiş karizma" olmadıkça. Bugün de, Genel İstencin felsefi *Magna Carta*'sı olmayı sürdüren *Toplum Sözleşmesi*'nin basımlarından birinde Rousseau şunu savlamıştır: "Her devlet yalnızca başka Devletleri düşman edinebilir, insanları değil; çünkü doğada benzeşik olmayan nesneler arasında gerçek bir bağıntı da olamaz." Yine de etnografya Maori reisinin "bütün bir oymağın yaşamını yaşadığını," "komşu oymaklar ve akraba öbekleriyle belli bir bağıntı içinde bulunduğunu," "başka oymaklarla ilişkiyi kendi kişiliğinde topladığını" gösterir (Johansen 1954: 180). Reisin evlilikleri oymaklar arası bağlaşımlardır; değiştokuş onun törenleriyle gerçekleşir, ona verilen zararlar da savaş nedenidir. Burada tarih ilkece, diyeceğim yapısal olarak insanbiçimcidir[4]. Yüce kişilerin yapıp etmelerinden daha fazla bir şey olduğu kabul edilen tarih daima ve her yerde toplulukların yaşamıdır; ancak bu kahramanlar yönetimi döneminde, kral, kuşku yok ki topluluğun varolabilme koşuludur. "Bir şey yediğimde," der Kuba insanı, "bu Kraldır; uyuduğumda bu Kraldır; bir şey içtiğimde bu Kraldır" (Vansina 1964: 101)[5]. Daha büyük Fiji devletlerinde (örnekse Mbau, Thakaundrove) hergün kutsal kava içkisi krala ya da "tanrı-insan"a (*kalou tamata*) sunulup da kral dünyayı yeniden yaratmadan hiç kimse sabah sabah ortalıkta dolanamaz, topluluğa ilişkin hiçbir etkinlik ya da iş gerçekleştirilemez (Lester 1941-42: 113-14; Sayes 1982).

Halkın genel yaşam koşulları egemen olanların özel düzenlemelerince, tepeden, bir toplum biçimi ve ortak yazgı olarak biçimlendirilir. Bu süreç yalnızca içe dönük bir "ideoloji" değildir, çünkü genel istenç çoğunlukla egemen çıkarı yansıtmaz –tabii bu çıkara uygunluk taşımadıkça. Egemenliğin kendisi de –Hint-Avrupa'da olduğu kadar başka krallıklarda da olduğunca– içinde çelişki ya da çekişmeler barındırabilir (bkz. 3. bölüm); dolayısıyla ortak koşulları kavramaksızın işleyemez. Yalnızca bu tür koşullar, kuşatıcı biçimde tanımlandığınca, krallığın tasarılarındaki hiyerarşik bir içerme tarafından tarihsel olarak gerçeklenir. Bundan dolayı uygun tarihyazımı, insanların sanı ve koşullarının, –güzelim Toplum Bilimleri geleneğindeki gibi– sanki kişinin üretici *toplumsal eğilimlerin* itkisini doğrudan almış olduğu, istatistiksel açıdan rastlantısal bir örnek üzerine kurulmuş, yalınç bir nicel toplam olamaz. Kahramanlık tarihi daha çok "Fenimore Cooper Yerlileri" gibi ilerler –Elman Service'in tanımlamasını kullanacak olursak: Herkes yol boyu

tek sıra yürüyerek bir öncekinin ayak izlerine basmaya, böylelikle de oradan Tek Bir Dev Kızılderili'nin geçtiği izlenimini bırakmaya özen gösterir.

Dolayısıyla Fijililer Metodist misyonerlerce dine çevrilmelerinin ardından bir yüzyıl geçmesine karşın Hıristiyanlık'ı halen "Thakombau'nun dini" olarak tanımlayabiliyorlardı (Derrick 1950: 115)[6]. Thakombau Fiji'de on dokuzuncu yüzyılın egemen gücü olan büyük Mbau birliğinin baş reisi idi. 30 Nisan 1854'te, misyonerlerin on beş yılı aşkın kafa ütülemesi ardından sonunda Yehova'ya bağlandığını bildirdi. Daha önceleri, 1852'nin ortalarında misyonerler Mbau bölgesinde "düzenli olarak kiliseye gelenler"in sayısının yalnızca 850 olduğunu saptamışlardı (Methodist Missionary Society, Feejee district minutes and records, 1852). Ancak bazı askeri başarılarla birlikte, doğrudan Thakombau'nun yeni dine girmesiyle Mbau topraklarında "Ruhulkudüs dört yana yayılıverdi", böylelikle de 1855'in ortalarında kiliseye gelenlerin sayısı 8870'e çıktı (Williams ve Calvert 1859: 484). Bu, Fiji tarihinin matematiğinde 8870 – 850 = 1 olduğunu kanıtlıyor. Buradaki sayısal fark Thakombau'ydu.

Öte yandan, 850 sayısı 1852 için nice yıldır yabancıların tanrısının "doğruluk"unu tanıyıp onayan ve içlerinde Thakombau'nun da bulunduğu Fijililerin sayısının değerini büyük ölçüde düşürür. Rahipler aracılığıyla konuşan pek çok Fiji tanrısı bile Yehova'nın üstünlüğünü çoktan olurlamış, böylece kaçıp başka yerlere gitmiş ya da kendilerinin de Hıristiyan olmaya hazırlandığını göstermişlerdi[7]. Thakombau 1850'de Rahip Calvert'e "Hıristiyanlık'ın doğru olduğunu itiraf edip" sabır öğütlüyordu, kendisi yeni dine döndüğünde "herkes onu izleyecekti" (Williams ve Calvert 1859: 445-46). Bu da yeni dine dönüş siyasetinin salt inanmanın sonucu olmadığını göstermektedir.

Sözü geçen arşivlerde "doğruluk"un durmaksızın imlenmesi, Hıristiyanlık'ı önemsemek yolundaki geniş çaplı düzenlemenin henüz reislerin siyasetinde değilse bile, Fiji mit-yapımında bir soruna dönüştüğünü göstermektedir. Çünkü Hocart (1914)'ın gözlemlediği gibi, Fiji dilinde "doğru" (*dina*) *mana*'nın karşılıklarından biridir ve bu, *mana* barındırmadığı için başarısızlığa uğrayan bir eylem tam bir aldanı (*lasu*) olduğunda bile varlık kazanmakta olan bir iktidarı belirtir. Bu yüzden Fijili reis Metodist misyonere şöyle demiştir: "Doğru, beyaz adamın ülkesinden çıkıp gelen her şey doğru; tüfekler ve barut doğru, öyleyse dininiz de

doğru olmalı" (Schütz 1977: 95; krş. Waterhouse 1866: 303). Avrupalıların sıradışı varlığı Fijililer için "bütünsel" bir toplumsal olguydu, "siyasal" ve "ekonomik" olduğu ölçüde "dinsel"di de. Bu, daha açıkçası, ekonomik temelin ("son çözümlemede") tinsel üstyapıya dayalı olduğu vurgusuyla Marx'ı baş aşağı çeviren bir yerli kuramının diliyle anlaşılır kılınabilirdi. 1838'de Rewa'nın çok geçmeden Thakombau'nun baş düşmanı olacak, ancak bir Hıristiyan olduğunu asla açıkça bildirmeyecek yüce reisi, misyonerlerin "Fiji tanrılarının doğru olmadığı; onların Tonga tanrılarına benzediği" yolundaki görüşünü olurluyor, görüldüğü üzere "bunların tanrı falan olmadığını, bunlara güvenenlerin yok edildiğini, yabancıların dinine bağlananların gönenç içinde olduğunu" söylüyordu (Cross: 22 Ekim 1838)[8]. Misyonerler Fiji'nin göbeğinde yıllar boyu –en çok aynı gözle Wesleycilerin tanrısının, bunların ilaçlarının işe yaramasını sağladığını düşünen sayrıların arasında kazanılan– ünlü başarılarına ulaşamadan didinip dursalardı, bunun nedeni halkın bakışında yer eden güven yokluğu olmayacaktı. Sorun daha çok egemen reislerden, özellikle de 1843'ten beri birbiriyle savaşan Mbau ve Rewa reislerinden kaynaklanmıştır.

Tanrı'nın sözünü ne diye göz ardı ettikleri sorulduğunda, Mbau'nun egemenliği altındaki Viwa Adası'nın halkı Rahip Cross'a şöyle diyecektir: "[Reisim] Namosimalua'yı bekliyorum" (Methodist Missionary Society, Feejee district minutes and records 1841). Dolayısıyla başka bir misyonerin yakındığı gibi "sıradan insanlar reislerini bekliyor; bir reis ise [üstünde yer alan] bir başka reisi, bir bölge başka bir bölgeyi bekliyor, sonuçta çoğu bölgede bir pat durumu söz konusu" (Jaggar: 21 Ekim 1839). "Rewa öncülük ederse" diyor bir üçüncüsü, "Fiji'de çok geçmeden yüz bin *inanmış* Hıristiyanımız olacak" (Williams ve Calvert 1859: 408). Ancak bir reis başka bir reisi beklerken, o reis de doğru anı bekliyordu. Thakombau savaşın ortasında tanrılarını değiştirmek niyetinde değildi. Sonunda bu değişikliği yaptığında da aynı düşünce, düşmanı Rewa reisini engelliyordu: "Hepimiz *lotu* [Hıristiyan] olacaksak," diyordu Rewa reisi, "savaşmayı bırakmamız gerek; aynı tanrıya tapınıp bir yandan birbirimizle dövüşemeyiz" (Williams ve Calvert 1859: 356).

Yeni dini benimseme yalnızca umutsuzluğun getirdiği bir yönlem olarak ortaya çıkmıştı[9]. Savaşın on ikinci yılında Mbau'nun neredeyse tamamı Rewalılar ve bağlaşıklarının kuşatması altında kalmıştı, hatta

ülkenin Avrupalılarla yaptığı alışveriş iyice kısıtlanmış durumdaydı ve kendi bağlaşıkları oymakları, köyleri, reislikleri düşmanlarına bırakıyordu. Mbau ayrıca reisin yakın bir akrabasınca yönetilen bir ayaklanmayla uğraşıyordu. Bu zorlu anda Thakombau "doğru Tanrı"yı buldu ve yeni imanını açıklaması savaşın koşullarının birdenbire yeniden tanımlanmasına yol açtı. Thakombau, Fiji Adaları'nda "putatapar" düşmana karşı Hıristiyanlık'ın cisimleşmiş umuduna dönüştü. Böylelikle Fiji'deki kimi desteklerini yitirse de kendi amacı doğrultusunda Tanrı'nın İngiliz hizmetkarlarına bağlanımını savsaklamamasını sağlayacak –Tonga Adaları'ndan gelme– işe yarar Hristiyan askerler elde etmeyi başarmıştı. Thakombau artık misyonerlerin el altından gördüğü işlerden ve Hıristiyan Tonga Kralı'nın sonucu belirleyecek askeri müdahalesinden aldığı yardımla düşmanlarını Nisan 1855'teki Kamba savaşında bozguna uğratabilirdi. Paçayı sıyırmıştı doğrusu.

Sonuçta yeni din eski dinden doğdu. Çünkü, Fijililerin dediğince, "eski zamanlarda reis tanrımızdı" ve Hıristiyanlık bu eskil tanrısallık kavrayışına bir şeyler borçluydu. Hıristiyanlık "Thakombau'nun dini" olmaya yazgılıydı, çünkü o, nedenleri insanların savaşmasındaki gerekçelerle olduğunca (bu gerekçeler reise kulluk etmek konusundaki yerleşik yükümlerde yatıyordu ve bu kulluğun (*nggaravi*) koşul ve biçimleri tanrıya kuttörensel olarak tapınmanınkiyle aynıydı), reisle de özdeşleşmiş olan bir savaşta kazanılmıştı. Dahası, aynı tanrısallık kavrayışı savaşın gidişini, bunun sonucunda ortaya çıkana koşut bir domino etkisiyle, yedip yönetmişti.

Fijililer Tacitus'un Germenleri gibi savaştılar: "Reis [*princeps*] zafer için savaşır, onu izleyenlerse [*comites*] reisleri için" (*Germen Tarihi*, XIV)[10]. Kamba'daki son çarpışmanın bir kaç hafta öncesinde Rewa'nın büyük reisi dizanteri oldu ve bilinci yerine gelmeden ya da savaşın yönetimini ardıllarından birine bırakmadan ansızın öldü. Bunun üzerine Bau karşıtı Rewa birliği aniden ve neredeyse tamamıyla dağıldı. Geriye kalan soylular Thakombau'ya Yehova'yı izlemek konusundaki istekliliklerini de belirterek barış önerdiler. Bunlar yalnızca kendilerini, savunma olanağı kalmayan askeri bir durumdan kurtarmak için güzel ideolojik nedenler bulmayı bilen gizli-usçular olamazlar, çünkü bütün bunlar zaferin eşiğindelerken olup bitmişti. Sonraki haftalarda Mbau'daki ayaklanmacılar Rewa halkının bir bölüğünün Thakombau ve Hıristiyanlık'a karşı durmasını sağlayabildiler. Ancak Rewa artık

büyük ve uyumlu bir güç olmaktan çıkmıştı. Bunu izleyen Kamba savaşında Rewa'nın ana ordusunun bulunmayışı, Thakombau'nun geriye kalan düşmanları için (ölümcül değilse de) ciddi bir zayıflık ortaya çıkardı[11]. Güçlerin gerçek bağlılaşımı ve olayların buna bağlı akışı –bunların Fiji siyasetinin yapısında bugün bile gözlenen etkileriyle birlikte– kutsal reisin varlığına bağlıydı; reisin ansızın yitmesi orduların amacını ve bir aradalığını çözüp yok etti.

Bu, gerçekten de bir krallar ve savaşlar tarihi*dir*, ancak bu, yalnızca toplum dizgesi aracılığıyla kralın eylemini çoğaltarak, ona gereğinden fazla bir tarihsel etki veren bir kültür düzeni nedeniyle böyledir. Kısaca Fiji örnekolayının taşıdığı birbiriyle bağıntılı belli eğilimleri, bunların kahramanlık kipindeki bir tarih için paradigmatik olduklarını varsayarak özetleyeceğim. İlkin Avrupalıların varlığı türünden bir durumun taşıdığı genel güç, yüksek siyasetin belirlemelerine bağlı olarak tarihin özgül akışına dönüşür. Altyapı, yönetim çıkarlarının diliyle ve bunların içinde bulunduğu duruma göre tarihsel biçim ve olay olarak kavranır. İkincisi, bu tarih, apansız değişme ya da kopma için alışılmadık bir sığa barındırır: Kültürel akışta, kahramanca bir eylemin hızla halka genelleşmesi olarak beliren bir değişinim. Bundan dolayı da istatistiksel açıdan önemli atılımlar ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak da bu yapısal tipteki bir tarih, bireylerin ustaca edimlerini toplum için yazgısal sonuçlara dönüştürerek büyük adamlar, hatta ökeler üretir –Thakombau'nun din değiştirmesinin parlak sonuçlarını düşünün. Ya da daha genel olarak, tarihin bu yolla kahraman kişinin toplumsal uzanımı olarak açıldığı yerde yönlemsel duygudaşlık ile yararlı usdışılığın sıradışı bir karışımını sunmak olasıdır. Thakombau tam ilkinin örneğiyse, zaferin kıyısındaki Rewa'nın, reisinin ölümüyle çöküşü de bizim kendi katı yürekli gerçeküstücülük kavrayışımızı fena halde yargılayan bir usdışılık örneği oluşturur. Chadwick de benzer oluntular bulmuştur (1926: 340-41) –düşman kralın ele geçmesinin ya da ölümünün "düşmanın düzeninin yok olmasına" ve "hemen savaşların durmasına" yol açması– hem şiir hem tarih olarak Alman kahramanlık çağının sık rastlanan bir özelliği. Antropologlar da tarih ile kuttören arasındaki ayrımı silme çekincesini göze alarak ortaya aynı yapısal biçime değgin nice egzotik olay koyabilirler[12].

Zulu tarihlerinde yer alan şu ünlü olayı düşünün, Shaka'nın önceli Dingiswayo'nun kaçırılıp öldürülmesiyle zafer dolu ordusunun ansızın

çözülüp dağılması: Talihin (etnograf-misyonerin övgüden uzak yorumunda bulduğumuz) tam bir tersine dönüşü: "Önderinden yoksun kaldıkta Bantu halkının içine düştüğü tanrı vergisi umarsızlığı" (Bryant 1929: 166). Gerçekten de Dingiswayo'nun yönettiği bütün bir Mtetwa birliği bu ölümle dağılmış; bu durum daha alt derecedeki bir Zulu "oymağı"nın önderi olan Shaka'nın önünü açmıştır[13]. Kalan, dedikleri gibi, tarihtir; bu tarih, kozmik orantılarda, Shaka'nın yaşamına son verme girişimlerine yol açan ve ayrıca Nguni çifte egemenliğinin dişi bütünleyicisi olan annesinin ölümüyle ortaya çıkan bunalımları içerir (bkz. Heusch 1982). Bütün Zulu ulusu, Gök ile Yer'in doğal olarak göksel yöneticinin düşüşü sonrasında gerçekleşecek birleşmesinin önüne geçme arayışında, kötülüğün tam olarak temizlenmesi anlamına gelen –kendi içindeki– kan dökme nöbetlerinin batağına batmıştır[14].

Kozmik karayıkımı askeri yenilgiyle, bu ikisinin ilkece aynı olduğu düzlemlerde, bilerek birbirine bağlıyorum. Önderinden yoksun kalan zafer dolu ordunun bozgunu, tarih kipliğinde, tanrısal kralın ölümünde ortaya çıkanın aynısı olan (ve etnografyada kozmik bir düzensizliğin kökendeki koşuluna dönüş olarak bilinen) kuttörensel kargaşanın kabulüdür. Bu durum, örnekse Hawaii'de "karşı-yapı"nın, yalnızca konumun bildik tersine çevirilmelerinde –ilerde (4. bölüm) bunları belgeleme fırsatını bulacağız– değil, bu tür tabu kirlenmesi olaylarından kaynaklanan kalıtçının ortadan kaldırılmasında ortaya çıkışı için de geçerlidir. Böylelikle bütün önderlerinden yoksun kalan insanlar acılarını çeşitli kendini kötürüm etme biçimleriyle açığa vurur ve bu yolla krallarıyla birlikte ölürler. Dünya on gün içinde çözülüp yok olur; bunun üzerine krallığın ardılı tabuları yerli yerine oturtmak ve toprakları yeniden üleştirmek, diyeceğim doğal ve kültürel düzeni oluşturan ayrımları yeniden yaratmak üzere geri döner[15]. Şimdi ordulaların benzer biçimde çöküşünü "savaş" olarak bir yana koyup ve kılgısal aklın krallığını bir tarih anlayışı olarak koruyup bundan, yalnızca "yalan iman"la "gerçeklik" arasındaki kendi ayrımımızı imleyen bu tür araçlarla, "kuttören" olarak söz ediyoruz. Gözlerimizi kılgıbilimsel ölçeklerden çevirebilirsek, Doğu Afrika'nın kralsız kaldığı dönemde yaşanan kardeş savaşlarından Polinezya'daki dünya-yenilenmesi kuttörenlerinde kralın çekinikliğe yazgılı kılınmasına kadar uzanan tüm bu ve diğer benzeri olayların aynı hiyerarşi dizgesini imlediğini göreceğiz. Tabii burada *Altın Dal*'ın tam metnini aktarmama olanak yok.

Krallığın, kozmik bir düzen ilkesi olarak taşıdığı kimi sosyolojik görünümlerine göz atmak yeterli olacaktır. Kahramanca eylemin ya da Tek-Bir-Dev-Kızılderili etkisinin genelleşmesini oluşturan çeşitli toplumsal biçimlerden söz ediyorum. Seçtiklerim –kahramanlığa göre bölümleme, hiyerarşiye dayalı dayanışma, konuma bağlı ardıllık, tarih bilincinde iş bölümü– kahramanlık toplumlarında evrensel nitelikler değildir, ancak olasılıkla gerektiği ölçüde tipiktirler.

Toplumsal yapı üzerine çalışan eski zaman öğrencileri, soyçizgisi oluşumunun kahramanlık kipleriyle klasik bölütsel-soyçizgisi dizgesinin gelişme süreçleri arasındaki ayrımları görebileceklerdir. Bölütsel soyçizgisi kendini aşağıdan yukarıya doğru yeniden üretir: Enküçük öbekleri arasındaki doğal artış ve ortak bir atanın yan dalları boyunca ikiye bölünme yoluyla. Gelgelelim, Zulu ve Hawaii toplumları gibi toplumlar –ya da genel olarak Nguni ve Polinezya reislikleri– tersine çevrilmiş bir evrim de sunarlar. Ana "soyçizgisi"/bölge bölümlemeleri, yönetici ailelerdeki ikiye ayrılmanın uzanımı olarak, dizgenin tepesinden aşağıya doğru gelişir. Buna "kahramanlığa göre bölünme" diyelim. Genellikle tahta geçme konusunda bir savaşımın gerçekleşme beklentisiyle kral akrabalığının merkezkaç dağılımının başlattığı süreç altta bulunan (ya da yenilmiş) insanların yönetici aristokrasinin üyeleri arasında yeniden dağıtılmasını gerektirir. Soy ilkeleri aslında yetkenin ayrıcalıkları tarafından bölütsel düzenin üst düzeylerine yerleştirilir. Barnes (1951, 1967) Ngoni'den dikkate değer örnekler verir: Çeşitli kral eşlerinin ve her birinin oğullarının çevresinde, rekabetleri sonuçta ortaya bağımsız krallıklar çıkarabilecek "baba tarafından yarı-akraba" toplulukların kurulması. Ataya gönderimde bulunmaktan çok, çağdaş prensler arasındaki güç bağıntılarıyla örgütlenen ana siyasal öbekler böylelikle kahramansı isteklerin toplumsal izdüşümleri olarak kurulur[16].

Ayraç içinde (ve biraz ileri giderek) söyleyecek olursak, Zulu, Swazi ve Ndabele gibi Nguni devletlerinin on sekizinci yüzyılın sonlarından bu yana olağanüstü ölçüde genişlemesi, bu tür kahramanlık süreçlerinin tarihteki izi olamaz mı? Devlet olasılıkla kimi kişisel nam salma tasarılarının yapısal aracı olarak ortaya çıkmaktadır.

Durkheim'in mekanik ve organik tiplerinin yamacında gidebilmek için bir "hiyerarşik dayanışma" kavramına gereksinimimiz var. Kahramanlık toplumlarında üyelerin ya da altöbeklerin bir aradalığı yönetici iktidara ortak boyun eğişlerindeki benzerliklerine (mekanik dayanışma)

ya da bütünleyiciliklerine (organik dayanışma) bağlı değildir. Hiyerarşik dayanışmanın mantıksal sonucu, bildiğimiz türdeki oymakçılığın bir değer yitimine uğramasıdır, çünkü topluluk, akrabalık bağlarının ve ata topraklarıyla ilişkilerin kahramanlığa göre bölünme türünden süreçlerle çözülmesi durumunda bile, ayırıcı kültürel özniteliklerden çok, belli bir reis ya da krala bağlılıkla tanımlanır. Chadwick, tekrar tekrar, Avrupa kahramanlık çağında "ulusal" duygu ya da ilginin olmadığından söz eder; tersine devlet "[yönetici] bireyin mülkünden başka bir şey sayılmamıştır" (1926: 336). Dolayısıyla Benveniste, Batı Avrupa bir yana, Hint-Avrupa kurumlarının klasik söz dağarcığında *toplum*'a karşılık gelen bir terim bulunmadığını gözlemler. Kavram, bunun yerine, "farklı bir yolla dile getirilmiştir. Özellikle kişi onu *krallık* [*royaume*] adı altında tanır: Toplumun sınırları belli bir iktidarla, kralın iktidarıyla çakışır" (1969, 2: 9). Bunun ışığında, Afrika'da gördüğümüz ve Almanya, Moğolistan ya da Polinezya'da göç ya da fetihe karşılık gelen *déracinement [kökünü kazıma]* gizilgücü, kahramanlık çağının ayırıcı özelliği olarak ortaya çıkar: Belli bir hiyerarşinin tarihselliğindeki tamamlayıcı öge[17].

Bu tarihsel *maëlstromların*, burgaçların göbeğindeki krallık savaşlarının kişisel hırs ve şanın ötesinde belli yapıları da imlemesi gerekir. Bunu Fiji reis ailelerinin kardeş savaşlarından yola çıkarak gösterebilirim; bu açıklama olasılıkla, benzer biçimde yöneticilerin stratejik oymaklardan ya da komşu devletlerden üst düzey kadınlarla kurdukları çok-eşli bağlaşıklıklarla tanınan Nguni devletlerini de kapsayacaktır. Bu tür bağlaşıklıklar daha geniş bir siyasal bağıntılar kümesi oluşturur. Ancak bu durumda, belli bir büyük reisin oğulları, saygıdeğer analarının halklarının temsilcileri olarak, kendi kişiliklerinde bütün bir bölgesel siyasal çıkarlar dizgesini barındırırlar. Toplumsal güçlerin kuşatıcı bir bağlılaşımı, krallık ailesindekilerin kişiler arası ilişkilerinde, özellikle aynı babadan üvey erkek kardeşlerin rekabetleri biçiminde gerçekleşir –ve bunların yarattığı sonuçlar üzerine kurulur. Demek krallık tacını giyen baş bir türlü rahat bulmaz. Aristokrat akrabalığın dayanmak zorunda kaldığı yapısal ağırlık, kahramanlık tarihi olaydökümlerinde sıkça anlatılan acımasız kardeş ya da anababa öldürümü sahneleriyle doruğuna varan bizans entrikalarını açıklamamızı sağlar[18].

Tüm ölü kuşaklar yapısal olarak "yaşayanların beynini bir karabasan gibi kuşatana dek" bu çatışmalar bitmek bilmez. "Evet," diyor bir

Tongalı, "1852 benim Kral Ta'ufa'akau ile savaştığım yıldı". "Ancak," diye ekliyor etnograf, "Kral Ta'ufa'ahau ile savaşan gerçek kişi bunları anlatanın büyük-büyük-büyük-dedesiydi" (Bott 1981: 23). Hepimiz "Biz kralınız" deyişini işitmişizdir. Burada, bir *konumsal ardıllık*'ın dile getirilmesi olarak, daha kökten bir "kahraman ben" deyişi var. Bu yüzden Kazembe'nin Luapula Krallığı'nın bir alt-oymak reisi şunları diyor:

> Mwanshya'nın ülkesine vardık... Bir *puku* [antilop] avladım... Etin bir bölümünü Mwanshya'ya verdik. Tuzun nereden geldiğini sordu, anlattılar. Bunun üzerine beni öldüren adamları yolladı. Annem çok kızdı ve yıldırımlar gönderecek büyüler sağlamaya gitti. Mwanshya'nın köyünü yerle bir etti... Sonra Lukoshi bana "sen daha öteye git, ben burada kalıp Mwanshya'nın ülkesini yöneteyim" dedi. Böylece orayı bırakıp geldik... Lubunda ... benim ne kadar güçlü olduğumu işitmişti. Bizi görmeye geldi, annemle evlendi. Onlar gittiler, ben burada kaldım (Cunnison 1959: 234, krş. Cunnison 1951, 1957).

Anlatıcının ölümünü de içeren bütün bu olaylar onun doğumundan önce olmuştur[19].

Toplumun temel ilişkileri, kahraman ben –ve bengi akrabalık gibi çeşitli bütünleyiciler– yoluyla, yetke taşıyan kişilere tarihsel olarak yansıtılır ve sürekli biçimde bunlarda cisimleşir. Çağdaş atalar türünden kahraman kişiler, diğer insanların varlığı onlarınkiyle tanımlanırken, yalnızca bu tür kişiler olmaklıklarıyla varlık kazanırlar. Avrupa dilinde bu "iktidar"dır, ancak "iktidar" zorlamayla olduğu kadar "etki"yle de işleyebilecek konumsal ya da dizgesel bir değerdir. Dahası bu tür egemenlerde cisimleşmiş bulunan yapı, çok geçmeden diğer insanların gerçekten yapıp ettiklerine bağışık çıkabilir. Söz konusu olan, kültür düzeni ile görgül kılgı arasındaki tarihsel bağıntıdır –bunu da yine Fiji'den örnekleyeceğim:

Hanedan mitolojileri, yönetici soyun kökeninin göçmen bir prensin yerli halktan soylu bir kadınla birleşmesi olduğunu anlatır[20]. Reisler bundan böyle o ülkenin insanlarından eş alanlar ya da bunların kızkardeşlerinin oğulları olurlar. Bundan sonraki bölümde (3.) göreceğiniz gibi, Fiji'deki reisin tanrısallığı kavramı bu kurucu ilişkinin mantıksal sonucudur. Çünkü kızkardeşin oğlunun ünlü öncelik hakkı, anasının soyçizgisinin tanrısına sunulan kurbanlara uygun olacaktır. Reis böylelikle yerli tanrılara sunulan şeylere hak kazanır. Bu dünyada halkın tanrılarının yerine geçer, onların gözle görülür insan-tanrısı (*kalou tamata*) biçimine bürünür (Hocart 1915, 1936). Artık yönetici oymak-

ların daha alt düzey kadınlarıyla halktan erkekler arasında gerçekleşen belirli evliliklerin, eş alıcılar konumundaki yönetici soyun tanrısal konumuna ters düşebilecek olması yapısal açıdan sorun çıkarmaz. Şurası açık, sıradan insanların yaptıkları, yüksek düzenin aristokrat ilişkilerince biriktirilen toplumsal etkileriyle karşılaştırıldıkta, dizgesel açıdan sonuç verici değildir. Gördüğünüz gibi, Fijili üst düzey reisler, oymaklar arası bağlaşıklık dizgeleri sağlayan çok-karılı evlilikler yoluyla, ayrımsal biçimde tarih yapmayı sürdürürler. Yapı istatistiksel değildir. Karşılıklı etkileşimlerin görgül yinelenim sıklığının dile getirilmesi değildir. Maori atasözündeki gibi "Yüce insan çokluğun arasına gizlenmez"[21].

Profesör Barraclough yeni tarihi yazarken (1978: 58) "anlamlı" sayılan türden tarihsel yargıları da içermek üzere, "bütün genellemelerin, doğaları gereği nicel" olduğunu söyler bize –bu, kendi söylediği için de geçerlidir olasılıkla. O zaman kahramanlık tarihi için en işe yarar istatistiksel kural, Anlamlı Olan (kendini belli eden) Kuralı gibi bir şey olacaktır. Bu nicel açıdan "anlamlılık"ın –ilk elde– nitel bir değer olduğunu tanıtlar (bkz. Thompson 1977: 254-55).

Bu tür kahramanlık dökümlerinin bütünleyicisi kültür ve tarih bilincindeki siyasal bir iş bölümüdür. Ortaklaşa tarih krallık geleneklerinde bulunurken, toplumun zamanı hanedan soykütüklerinden hesaplanır. Kültürel çerçeveler, seçkinlerin siyasal danışma kurullarında ve devlet kuttörenlerinde, yöneticilerin çıkarlarını gözeten rahip ve soykütükçüler gibi uzmanların güdüm ve yorumuna bağlıdır. Oysa antropologlar, köylerde, tarihsel Yüce Gelenek'e karşı belli bir ilgisizlikle karşılaşırlar; sıradan insanlar katında, kendilerine soru soranların "kültür" sayacak biçimde eğitildiği nesnelerin anlamı üzerine egzotik yorumlar sunmak yerine, "görenek" konusundaki sorulara doğaçlama pragmatik yanıtlar verme eğiliminin eşlik ettiği bir ilgisizlikle. Yoksulların kısa ve yalın öyküleri.

"Kendi tarihlerini Bantu Kafirleri kadar bile bilmiyor bu insanlar," diye yazmış Zulular arasındaki ilk beyaz tüccarlardan biri, "oysa bunlar kadar kavrayış sahibi kimse yoktur olasılıkla." (Fynn, Bird'de 1888: 104). Bryant'ın ayrıntılı bir Zulu geleneği derlemedeki başarısından yola çıkarsak, bu savın sıradan insanların taşıdığı genelliği imlemesi gerekir. Ayrıca, hem ilk hem de son dönemlerde eş ölçüde kavrayışlı Avustronezyalılar arasında yaşayan Avrupalılar da en azından belli

yörelerde aynı deneyimle karşılaşmıştır. Misyoner Hunt Fijililer için şunu söylüyor: "Bunlar geçmişleri hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyor. Kökenleri ve tarihleri onlar için tam bir giz." (28 Ekim 1843). Hocart'ın gördüğünce Lakembalı (Fiji) Malani yeterince boşboğazdır, "ancak soyluların değil de sıradan insanların yanında yetiştiği için pek az şey bildiği söyleniyordu" (*The windward islands of Fiji* [Elyazması]: 22). Madagaskar'a ilişkin yeni tarihli bir yorum da benzer niteliktedir: "Tarih, siyasal-dinsel iktidar ve yetkenin imi olduğundan, dolaşıma sokulmamıştır bile" (Feeley-Harnik 1978: 402; krş. Fox 1971, Roti üzerine)[22]. Örnekler çoğaltılabilir, ancak bunların en iyisi olasılıkla Cunnison'ın, tarih bilinci konusunda Luapula halkları arasında boy gösteren siyasal ayrılıklar üzerine yaptığı parlak çözümlemede bulunmaktadır (1951; krş. Cunnison 1957, 1959).

Pocock'ın "Zaman Hesaplama Antropolojisi" başlıklı tanınmış yazısı (1964) ayrımsal tarih bilincini, hiyerarşinin biçimsel mantığının bir görünümü kılar. "En geniş eşgüdüm" ya da toplum dizgesinin en üst düzeyi der Pocock, "en azı kapsar." Dolayısıyla krallık, soy çizgisi geleneğine ya da kişisel anımsamaya bağlı çeşitli olaylar (bunlar kendi başına düşünüldükte, toplumsal açıdan kesinkes anlamsız ve süreklilik taşımaz niteliktedir) için genel bir zaman göstergesine dönüşür. Böyle oldukta, eski dönemin Hawaii yerlisi kendi yaşamöyküsünü, hiyerarşik kuşatımın örnek oluşturacak anlatımları içinde, kralın etkinliği yoluyla betimler: "Kamehameha O'ahu'yu ele geçirdiğinde doğdum"; "Kamehameha Kiholo'da balık göleti yaptırdığında taş taşıyabilecek yaşa gelmiştim"; buna benzer anlatımlar[23]. Yaşamları kralınki üzerine bindirilmiştir–

> Kralın üzerine! Yaşamlarımız, ruhlarımız
> Borçlarımız, ölçülü eşlerimiz,
> Çocuklarımız, yazıklarımız Kralın üzerine kalsın!
> (Shakespeare, *V. Henry*, IV, 1)

İşin en uç noktasında, insanlar "tarihsizlik"e yaklaşır. Hawaii'de toprakların yönetici reisler arasında sürekli yeniden dağıtımı, sıradan insanların soykütüğü anılarını büyük ölçüde kişisel anımsamalara indirgeyerek, herhangi bir yerel soy çizgisi oluşturma işini kendi elinde tutar. Tuareglerdeki benzer duruma gelirsek, Bonte'nin belirttiğince, kendi toplumsal yeniden üretimlerinin denetimini elden kaçıran in-

sanlar temel kültür kategorilerine ilişkin tarihsel bir değerlendirme yapmaktan yoksun kalırlar (Bonte ve Echard 1976: 270 ve devamı). Onlar için kültür daha çok "yaşanır" –kılgıda ve *habitus* olarak. Yaşamları, pragmatik ve gerçek olan düzeyindeki günlük etkinlikleri becermelerine izin veren iyiye ilişkin safdil kavramlarla birlikte, herkesin dilbilgisi kategorilerini bilip kullanmasında görüldüğünce, dizgenin bilinçdışı bir egemenliği altında sürer. Kavrayış ve buyurumun bu tür, üzerine düşünülmemiş egemenliği Bourdieu'nün *habitus* dediği şeydir: "kurala bağlanmış doğaçlamanın yönelimsizce bulunuşu için temel oluşturan ... düşünce ve anlatım çerçeveleri" (1977: 79).

Gelgelelim insanların izgesi bütün bütüne böyle "kısıtlanmış" değildir. Doğru, Hawaii krallarının, anlatılmaları özellikle siyasal tartışmalarda kültür kategorilerine yönelik açık bir güdümleme işlevi gören kozmos mitleri ile krallık mitolojilerine bağlanmış ve 963 kuşak geriye giden soykütükleri vardır. Sıradan insanların da, kendi paylarına, haklarında durmaksızın "öykü anlattıkları" çağdaşları çok sayıda hısım akrabası vardır –haberler böyle bildirilir. Artık haber yalnızca herhangi biri hakkındaki herhangi bir şey değildir; kültürel değer ölçütlerine göre neyin anlamlı olduğuna ilişkin seçici bir belirlemedir. Eğer "Filan-falanın en küçük oğlu Filan-falan Filan-falancayla evlenmişse, Kealoha topluluğunun evlatlığa kabul ettiği gözde kızın kim olduğunu, ve içerlere çiftçilik yapmaya gittiklerini bilirsiniz," bunun ardından toprak ve deniz, tarım ve balıkçılık, baba ve oğul, doğum ve evlat edinme arasındaki tam bir ayrılık ve bağıntılar dizisi –krallık kuttöreni ya da mitinde bir ayrım yaratanla aynı türden ayrımlar– günlük ve dünyasal olanın aktarımında bir araya getirilir. Dahası insanların yaptığı dedikodu çoğun mitinkiler kadar masalsı olan büyüleyici olayları ayrıntısıyla aktarır. Bu gündelik yaşam mitinin vazgeçilmez bir yanıdır[24]. Seçkinler arasındaki tarih biçemlerinde nesnelleştirilen kültür bilinci, daha çok, halkın kılgısal etkinliklerinde ve varolan olaydökümlerinde ortaya çıkar: Tarihsel üretimin kahramanlık kipine karşılık gelen bir kültürel iş bölümü.

Bu karşıtlığı, Marx'ın öğrettiğince kentsoylu devletin genel çıkarının onun yönetici sınıflarının özel çıkarı olduğunu düşünen bizlere kadar getirmemiz gerekmez. Ancak kapitalist toplum ayırıcı bir görünüm kipine, dolayısıyla (Akademi'nin kuramsal yönelimlerine dek yayılmış) belli bir antropoloji bilincine sahiptir. Yerli "Boo-jwalar"

kuramı toplumsal sonuçların, bireysel eylemlerin birikimsel anlatımları olduğu, bundan dolayı da insanların özellikle maddi acılarından doğmuş olan istek ve sanılarının yarattığı durumun arkasında yattığı yolundadır. Toplum, bireysel kılgıların kurumsal toplamı olarak kurulur. Bu halkbilgisinin barındığı en bildik yer, kuşkusuz, özerk bireysel girişimcilerin göreli başarısının, dolayısıyla da ekonominin siyasal düzeninin bu kişilerin uğraştıkları şeyler karşılığında kamusal paradan ayrı ayrı elde ettikleri nicel paylarca ölçülebilir olduğu pazaryeridir. Yine bu toplumsal süreç, katılımcılarınca, kişisel doyumlarının en üst düzeye çıkarılması olarak *deneyimlenir*. Chicago Senfoni Orkestrası'nı dinlemekten evi şehirlerarası arayabilmeye kadar tüm bu doyumlar, kişinin sınırlı kaynaklarından akılcı bir ödenek ayırabilmesini sağlamak amacıyla, değişik toplumsal koşul ve bağıntıların maddi harcama düzleminde bunların en düşük ortak paydasına indirgenmesini gerektirdiğinden, edinilen izlenim, bütün kültürün halkın ciddi biçimde masraf kısması yoluyla örgütlendiğidir. Bu izlenim Her Kişi'nin "tek" (oy) sayıldığı, böylelikle yönetici güçlerin "halkın istemi" olarak sunulduğu demokratik siyasal süreç tarafından iyice pekiştirilir. O zaman toplum bilimimizin genelgeçer nicel, popülist ve maddeci önvarsayımları bir rastlantı olamaz –yoksa ortada antropoloji falan kalmaz.

Öte yanda antropolojinin incelediği farklı kültür düzenlerinin kendi tarihsellikleri vardır. Akrabalık düzenlerinin bile. Crow/Omaha akrabalığı, zaman ve kuşak geçişini görmezden gelerek, tüm soyçizgilerini en baştaki bir birleşmenin yarattığı varsayılan aile konumlarında dondurmak yoluyla, olumsal evlilik olaylarını sürekli ilişkilere dönüştürür. Aynı biçimde, birincil evlilik dizgeleri karşılıklı eş alıp veren öbeklerin akrabalık ilişkilerini belli bir süreye dayanmaksızın yeniden üretecektir; oysa akraba evliliklerine karşı konmuş kurallarca, ters yönden sınırlanmış karmaşık dizgeler, öbek bağlaşıklıklarında ve bunların kuşaktan kuşağa yeniden tanımlanmasında bir süreksizlik gösterir. İlongotlar, toplumsal yaşamlarını sanki ilk kendileri kuruyormuşcasına eylerler, her kuşak, Filipinler'i sanki yeniden keşfediyordur (Rosaldo 1980). Ancak bu yolla, tercihi (aynı soydan) bir akrabalıkla bitiştirilen, dahası akrabalık ve yerleşim dağılımı uğraklarının uzun dönemler için kapanışını oluşturan karmaşık bir evlilik dizgesini imlemezler mi? Yapı, Amerikalılar için olduğunca İlongotlar için de yalnız bu yoldan *habitus* özdeyişleriyle –"yüreklerimizi izliyoruz"– gülünçleşti-

rilmiş olarak ve kavranış yollarının üzerinde düşünülmemiş egemenliği aracılığıyla yeniden üretilir. Sorun yapı yokluğu değil, onun mit-yapımı biçiminde nesnelleşmesine karşıt olarak *habitus*'ta kayda geçirilişindedir[25]. Burada, sözünü ettiğim öteki yapıları enine kesen temel bir yapı ayrılığı vardır: Temelde bireysel bilinçaltı aracılığıyla uygulananlar ile tarihsel eylemi açıkça mitik bağıntıların izdüşümü olarak örgütleyenler arasında. Bu ikinciyle ilgili, kabul görmüş bir tarihyazımı için utancaya dönüştüğünden seçilmiş, ayrıntılı bir örneğe döneceğim.

Mitik-Kılgı

Thukydides *Peloponnesos Savaşı*'nın "Giriş"inde, tarihinden, olağandışı nitelikteki tüm ögeleri ayıklamak yöneliminde olduğunu anlatır; bunun nedenini de alçakgönüllülükle şöyle açıklar: "Yapıtım bugünkü kamunun beğenisini karşılamaya yönelik bir yazı parçası değil, sonsuza dek kalsın diye kuruldu." Böylece Süssüz Doğruluk'un Batılı tarihyazımı ya da *logos*'un *mûthos* üzerindeki zaferi başlar (bkz. Vernant 1975: 196 ve devamı). O zaman Sir George Grey'in, *Polinesian Mythology (Polinezya Mitolojisi)* adlı yapıtının "Önsöz"ünde, Polinezya'da kaçınılmaz hale gelen bir savaşı gerçekleştirmek amacıyla, devasa bir Maori miti bütüncesi toplamak zorunda kaldığını anlatması biraz tuhaftır. Sir George, bir Maori ayaklanmasının tam ortasında Yeni Zelanda'ya atanan vali, çok geçmeden, Maorilerin şiir ve mitleri konusunda sağlam bir bilgiye sahip olmadıkça savaşa ve barışa ilişkin önemli konularda Maori reisleriyle görüşmede bulunamayacağını keşfetmiştir:

> Şaşıp kalmıştım ... bu reisler bana yaptıkları konuşmalarda ya da mektuplarında görüş ve eğilimlerini açıklamak amacıyla sık sık eskil şiir ya da özdeyiş parçaları kullanıyor ya da eski bir mit dizgesine dayanan anıştırmalarda bulunuyorlardı; ancak iletilerindeki en önemli yanların bu değişmeceli bölümlerde yer almasına karşın, yorumcular ... pek seyrek olarak (o da eğer becerebilirlerse) ... bu şiirleri çevirebiliyor ya da anıştırmaları açıklayabiliyorlardı ... Gelgelelim, şurası açık, ülkenin Valisi olarak, benimle yaşlı ve etkili reisler arasına çekilen böylesi ses geçirmez bir örtüye izin veremezdim, benim ödevim onları İngiliz çıkarlarına ve İngiliz ırkına bağlamaktı... Bu koşullarda yapılabilecek tek bir şey vardı, o da ülkenin eskil dilini öğrenmek, geleneksel şiir ve mitolojilerini toplamak, rahiplerini mitlerini bana anlatmaları için kandırmak, atasözleri üzerinde çalışmaktı (Grey 1956 [1855]: sayfaları numaralandırılmamış).

Böylelikle Polinezya savaşlarının belgeli tarihi, Peloponnesos savaşlarının dönüm noktası niteliğindeki tarihinin ardında bıraktığı yerden başlar. Eğer antropoloji savaş için gereklilik taşıyan şeylerden ünlü bir mit toplamı elde ediyorsa, bunun nedeni, geleceği artlarında kalmış olarak düşünen Maorilerin şu anki varoluşları için dile getirdikleri istemlerinin ölçüsünü görkemli bir geçmişte bulmalarıdır (bkz. Johansen 1954).

Bunu halka sesleniş biçeminde düzenlenmiş bir mektupla örnekleyeceğim, bunu yazan reis, bir savaş tehdidini başka bir reise bir aşk türküsü biçiminde göndermektedir (Shortland 1856: 189-92). Örneğin seslendiği *pakeha* (Avrupalı) yetke için, tehdit şu nakaratta bulunmaktadır: "Uzanıp da *tapu*'ya dönen el *noa* [eş deyişle, "*tapu*'dan kurtulmuş", "ulaşılmaza el sürmüş"] olacak." Kadın, bu yolla, daha önce geri çevrilmiş olan sevdalısına, yeniden denerse daha başarılı olacağını anlatmaktadır –olasılıkla daha önceleri dokunulmaz (*tapu*) olan, dokunulur (*noa*) hale gelecektir[26]. Böylelikle reis düşmanına geçen defa gelişinde zarara uğramamış olmasına karşın, geri dönmeye yeltenirse daha sıcak bir karşılama beklemesi gerektiğini söylemektedir. Maori anıştırmayı anlayacaktır, çünkü insanlığın başlangıcından bu yana cinsellik kadınların kazandığı ve erkeğin ölümünü (dikelen kamışın sönmesini) insanların yaşamına (çocuğa) dönüştüren bir savaş olmuştur. Maori, "kadınların cinsel organları erkeklerin katilidir" der. Bunun ardında, insanoğluna ölümsüzlük kazandırmak yolunda boş bir girişimde bulunan düzenbaz Maui'nin yeraltı dünyasının koruyucu-kadın atasının vajinasında sıkışıp öldüğünü anlatan, ölümün kökenine ilişkin mit de vardır (Best 1976 [1924]: 146 ve devamı; 1925: 763-67; Goldie 1905; Johansen 1954: 228 ve devamı; J. Smith 1974-75).

Açıkcası Maoriler geleneklerin yumuşak gövdesinden, o anki ilgilerinin (bunları kavradıkları biçimiyle) doyurulması için en uygun olanı çekip çıkarabilen, becerikli mitologlardır. Onların mitik-kılgısının ayırıcı yanı, bu tür ilgilerin varlığı (ya da yokluğu) değil, bunların tam olarak bu biçimde kavranmasıdır. Johansen'in dediğince, Maoriler "kendilerini tarihte bulurlar" (1954: 163)[27].

Sir (sonradan Kaptan) George Grey'i Yeni Zelanda'ya getiren başkaldırıdan bu tür bir mitik söyleme değgin, bugün de geçerliğini koruyan örnekler çıkarılabilecek olmasına karşın, ben de Grey'in onları çözmeye çalışırken girdiği kargaşa içindeyim[28]. Öyleyse John White'ın

(1874) Ngapuhi'nin, söz konusu ayaklanmayı başlatan oymağın günlük yaşamından alıp düzenlediği benzer bir konuşmayı kullanmama izin verirsiniz belki. Konuşmacı, toplulukta en üst aşamadan olmasa da belli bir konuma sahip bir adam olan Rou, savaşta oğlunu yitirmiştir ve şimdi oymak soylularının öç için öldürülen düşman oymaktan kurbanların yenmek yerine gömülmesi yönündeki kararına (bunun nedeni savaşan iki oymak arasında akrabalık bağları olmasıdır) karşı çıkmaktadır. Rou, konuşmasına, oymağın kökenine ilişkin mitolojiyi aktararak başlar, bu yolla kendisinin ve üzerinde yer alan soyluların ortak soyunu ve kişiliğini de anlatmaktadır. Buradan makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki bağıntı üzerine bir söyleve geçer: "İnsan tıpkı bu dünya gibidir ... İnsanın bir sesi vardır: Dünyanın da yeli. Dünyanın toprağı vardır: insanınsa yüreği", vb. Gelgelelim, Rou reislerin kozmos üzerinde belli iktidara sahip olduğunu vurgular ve kahramanlığın genelleştirilmesi ilkesini dile getirir: "İnsan tıpkı yel gibidir. Yel bir yöne eserse her şey o yöne eğilir. Biri reisi överse bütün herkes reisi över ... Tıpkı yelin bir yöne estiğince insanlar da senin gösterdiğin yöne eğilir ..." Şimdi Rou neden soyluların kararına katılmadığını anlatacaktır, çünkü iş, ta dünyanın kökenine uzanmaktadır. Rou Rangi'nin (Göğün) Çocukları mitini aktarmaya girişir –bu mit, bir rastlantı sonucu, Grey'in *Polinezya Mitolojisi* yapıtında da yer almaktadır. Öykü yamyamlığın tanrısal atalar arasında nasıl başladığını anlatır, insanların varlık kazanmasını sağlayan bir yamyamlıktır bu. İnsanın savaşçı atası ve koruyucusu Tu, ağabeylerini alt eder; bunlar Rangi'nin diğer oğullarıdır ve kuşların, ağaçların, balıkların, yaban ya da yetiştirilebilir besinlerin atası olmuşlardır. Alt etmek (*tapu* olmaksızın) *noa* göstermek demektir ve tüketici bir şeydir. Tu bu yolla ağabeylerinin dölünü kurutmaya (oğullarını yemeye) başlar ve taşıdıkları gücü insanlara aktarır. "Tanrılar bile, kardeş olmalarına karşın, birbirini yediyse," der Rou, "şimdi soruyorum, neden oğlumu öldürenleri yememe izin verilmiyor?" Rou mite dayanan kanıtlarını başka bir öyküyle, büyücülüğün tanrısal kökenine ilişkin mitle desteklemeye girişir. Bu mit, kötülüğün, öcünü yamyamlık yoluyla almak da içinde olmak üzere, insanların yüreğine nasıl yerleştiğini anlatır. Rou reislerin isteğine karşı gelmeyeceğini belirtmekle birlikte, konuşmasını, işi zamanı gelince kendi başına çözeceğini imleyen iki atasözü aktararak bitirir. "Şu atasözünü bilirsiniz, 'Akrabaların öfkesi harıl harıl yanan bir ateştir' [yani

oğlunun ölümünden dolayı duyduğu öfke], bir diğeri de 'el gövdesini doyuracak besini tek başına almayı bilir' der" (White 1874: 185-93).

Maori'nin geçmişi, geniş bir yaşam olanakları çerçevesidir. Bu, yapıda koşut, olayda benzeşik dönemler boyunca eskil mitten yakın anılara kadar uzanan bir çerçevedir; içeriği, soyut ve evrenselden somut ve bireysele, tanrısaldan insanala ve atalar topluluğuna, Gök ile Yer'in ayrılışından oymak bölgelerinin belirlenmesine, durmaksızın değişir[29]. Kutsal mit ile tarihsel efsanenin, Dumézil (1968) tarafından Hint-Avrupa ailesinin farklı dalları arasında işlediği bulgulanan, birbirine dönüşme biçimi, böylelikle, Maori geleneğinde bir birbirine bağlı evreler dizisi olarak ortaya çıkar; buna, kozmik olandan "tarihsel" olana akışın aynı yapının sonul anlatımınca (yani gerçek yaşamca) bütünlendiğini eklememiz gerekir. Doğum, ölüm, sayrılık, cinsellik, öç, yamyamlık: Bu temel deneyimler ilk tanrıların/ataların yapıp ettiklerince kurulur. Ancak her "oymak" (*iwi*) kendi atalarının özniteliklerinden ve bunların Maorilerin tinsel yurdu Hawaiki'den göç etme destanlarından doğan, kendine özgü bir insanlık taşır (bkz. Simmons'daki örneklere, 1976). Toplum yapısının düzeni, böylece, uruk ve oymak atalarının Yeni Zelanda coğrafyasına dağılmalarıyla kurulur. Bu atalar hem bölgelerin coğrafya özellikleri üzerinde yapıp ettiklerinden kaynaklanan, hem de insan ve "doğal" kişiler üzerinde yerli "toprağın insanları"nın (*tangata whenua*) kadınlarıyla birleşmelerinden doğan, ayrı ayrı izler bırakır. Bu yolla, toplum yapısı kozmos düzeninin insanallaştırılmış biçimine dönüşür. Bunun kurucu örneği, daha işin başında tanrısal ata Tane (Dölleyici)'nin, dişil öge *uha*'nın izini sürmesidir: Bir dizi egzotik cinsel deneyimin ardından, değişik soylardan kuşun, ağacın, böceğin, suyun, kayanın ve sonuçta, tanrının Dünya Ana (Papa)'nın *mons veneris*'inden çıkan bir kadınla birleşmesi yoluyla, insanlığın doğmasına yol açan bir arayış. Tane'nin temel düzlemde yaptığını oymak ataları bütün Yeni Zelanda'da yapmıştır. Böylelikle ana kültür bağıntıları, toplumsal yüzey ya da bölütsel düzeydeki iletime karşılık gelen bir dizi sürekli ayırıcı ve sınırlayıcı biçim yoluyla, ilk mitlerden uruk ve oymak efsanelerine ve oymak efsanelerinden aile tarihlerine geçer: Ta ki –ataların deyişlerine, özel adlara, "Ben" adılına eskil göndermelerle taşınmış olarak– şu anki varlıkların düzenine dönüşünceye kadar. Kozmik mitin sonul biçimi, varolan olaydır.

"Ataların tarihte sürdüğü yaşam şu anda yaşayan insanlarınkinin aynısıdır" (Johansen, 1954: 163). Johansen, böylelikle, Maori'nin tarih anlayışının Batılı anlayışa aykırılığını gösterir. Johansen'in yaklaşımı, Furet'nin sonul ideojilerin, "zamanın akışı içinde biricik ve yeni"nin ani baskınları olarak görülen olayları anlaşılır kılmanın başka yolu bulunmadığından, zorunlu olarak benimsedikleri *l'histoire événementielle*'e [*olaysal tarih*] getirdiği usta eleştiriyi andırır (1972: 54). Maoriler için böylesi olaylar hiç de biricik ya da yeni değildir, bu olaylar yapının benimsenen düzeni içinde doğrudan kökendekine özdeş olarak kavranırlar. Bundan dolayı, Batı düşüncesinin olumsal olaylar tarihini, üretim ya da *mentalité*'ninki gibi altta yatan güç ya da yapılara başvurarak kavramaya çabaladığı yerde, Maori dünyası, ortaya bir bengi dönüş, aynı deneyimlerin durmaksızın yinelenmesi olarak çıkar (bkz. Eliade 1954). Maori için, bu zaman ve oluş yitimi, üçüncü bir terimle dolayımlanır: *Tikanga*, varlıkların ve şeylerin kendi özel doğalarından gelen ayırıcı eylemi. Şimdi geçmişi yeniden üretiyorsa, bunun nedeni, yaşadığımız dünyada bulunanların kendilerinden önce gelen aynı soydan varlıkların örnekleri olmalarıdır. Sınıfın bireyle bu bağıntısı soy (diyeceğim, atanın çocuğa bağıntısı) kavramının özünü oluşturur ve çok iyi bilindiği gibi bütün evren, Maori'nin gözünde, ortak atadan kaynaklanan kuşatıcı bir akrabalıktır. Bunlar işin varlıkbilimsel yönünü oluşturduğundan, Johansen'in uyardığınca, Maorilere bizim olay ve deneyimin tikelliğine ilişkin düşünlerimizi yüklemekten kaçınmamız gerekir: "Bize, bir olay gerçekleşti mi, bir daha yinelenmeyeceği düşüncesi gayet açık gelir; ama burada gerçekleşen tam olarak budur" (1954: 161). Bundan dolayı geçmişteki deneyimler şimdiyi deneyimlemenin yoludur:

> Eskilerin Maori yerlisi için, bir düşmana "senin babanı," ya da "atanı yedim" diyebilmek (bu olay kendinden on kuşak önce gerçekleşmiş bile olsa) *katıksız, tertemiz bir sevinç* kaynağıydı ... (Best, 1902-3 : 71; vurgular benim).

Maori için kişinin gelişimi kozmogoniyi "özetler". İnsanın cinsel edimi, eril Gök (Rangi) ile dişil Yer (Papa) arasındaki ilk birleşmeyi yeniden yaratır. Özellikle gebelik kuttörenlerinde yapılan büyüler, ilk baba Tane'nin Papa'dan çıkma Yer-kılıklı-kadın (Hineahu-one) ile birleşip insan soyunu yaratmasını sağlayan büyülerdir. Doğum fizyolojisi bir yaratılış öyküsüne dönüşür (bkz. Goldie 1905; Best 1929). Dölyatağı

po'dur. Mitteki *po* dünyanın kendini yarattığı uzun gecedir, ensonu *ao*'yu, "gün"ü ya da insan ve tanrıların dünyasını (*ao marama*) doğurur. Döleşinin anlamlarından biri *whenua*, yani "toprak" ya da "yer"dir ve bu yolla ilk anayı imler. Bu "yer"i, tanrısal ersuyunun ürünü olan çocuğa bağlayan göbeğe *iho* denir; *iho* bir ağacın dayanıklılığı ve can damarı anlamına da gelir (H. W. Williams, 1975: 75). Burada karşımıza gene ağaçların babası ve gövdesi olan Tane çıkar; mitteki konumu da tam bu, yani Yer ile kutsal Gökler arasındaki bağdır. Tanrıların "kendiyle övünen," "yozlaşmaya yol açan" bu en küçük kardeşi, Tane, başının üzerine dikilip Yer Ana'ya bastırır ve atasını öldürmeyi yansılayan bu edimle, Gök Baba'yı Yer Ana'nın koynundan iteler. Sonra Tane ve tanrısal suç ortakları –bunlar arasında zorunlu (insan) kurbanını gerçekleştiren savaşçı Tu da vardır– Gök'ü dört direğin üzerine oturtarak kendi insan soylarının Yer'i ele geçirmesini sağlarlar (bkz. Grey 1956 [1855]; Best 1976 [1924]; J. Smith 1974-75; S. Percy Smith 1913-15; ayrıca aşağıdaki 4. bölüm). Ya da insanlar daha sonraki bir dönemde tinsel yurt Hawaiki'den Yeni Zelanda'ya, gene Tane'nin bir başka gövdesiyle, ağaçtan yapılma bir kano aracılığıyla deniz yolundan "gelirler" (*heke*, "göçerler"). Yaratılış, göç ve doğum aynı öykünün değişkeleridir. Bundan dolayı, baba yeni doğmuş oğluna şu türküyü okur:

> Tepemize göğün direklerini diken asan odur [Tane],
> Böyle doğdun sen ışık dünyasına (Johansen, 1954: 161).

Böylece doğrudan tarihe, daha doğrusu Sir George Grey'i Yeni Zelanda'ya getiren ve (döngüyü tamamlamamız için) bize bu mitlerin kayıtlı metinlerini sağlayan ayaklanmaya dönüyoruz. 1844-46 ayaklanmasının bütün hedefi, sanki Yer'in ele geçirilmesini sağlayacakmış gibi, belli bir direktir: Adalar Koyu'ndaki, nicedir en kalabalık Avrupa yerleşimi olan Kororareka üzerinde İngiliz renklerini dalgalandıran bayrak direği. (Yalnızca) Simgesel olan bir şeyden söz etmiyorum. Ngapuhi oymağından Maori "ayaklanmacı" Hone Heke ve savaşçıları Haziran 1844 ile Mart 1845 arasında tam dört kez bu bayrak direğini kestiler. Heke'nin direği devirme inadı, yalnızca, İngilizlerin ısrarla direği yeniden dikmesi sonucunu doğurdu. Direğe yapılan son saldırının ardından, kimi Maori "kralcıları"nın da katıldığı İngiliz birlikleri, Heke ve bağlaşıklarıyla üç büyük çarpışmaya girdiler –sömürge güçleri

ilk iki çarpışmada neye uğradıklarını şaşırdı ve çok kötü yenilgiler aldı. Ancak bütün bu süre boyunca, Heke için, bayrak direği *putake o te riri*, "savaşın temel nedeni" (ve *bu* savaşın stratejik hedefi) olarak kaldı[30].

"Uğruna çarpıştığı tek bir şey var," diye yazıyor dönemin gazetelerinden biri, "bayrak direğinin asla dikilmemesi" (Carleton 1874, 2: Ek, vi). Ayrıca Heke, diğerlerini gayrete getirmiş görünen yağma düşüncesine de hiç ilgi göstermemişti. "Haydi vuruşalım", demişti bağlaşığı Kawiti'ye, "sırf bayrak direği için" (*Agy.*, xliv). 11 Mart 1845'teki dördüncü saldırı için, Kawiti ve savaşçıları, *şaşırtma amacıyla* Kororareka'daki Avrupa yerleşimine saldırmayı tasarlamışlardı, böylece Heke tepeye çıkıp bayrağı direğini devirebilecekti! Heke'yle adamları kendi işlerini bitirdikten sonra yamaçta oturup kasabadaki kargaşayı izlemekle yetindiler. Heke Mayıs 1845'te Muhterem Burrows'la Vali'nin öne sürdüğü barış koşullarını tartışıyordu: "Koşullardan biri", dedi, "[Valinin] artık yeni bir bayrak direği dikmemesi olmalı" (Burrows 1886: 30).

İngilizler, kendi paylarına, bayrak direğine tam olarak aynı nedenselliği yakıştırmıyorlarsa da "simgesel" değerinin ne olduğunu ve bunun ne tür bir sonuç vereceğini –genel bir kargaşa havası– biliyorlardı. Direk ne zaman devrilse Avustralya'ya yedek güçler gönderilmesi çağrısında bulunuyorlardı: (Bir yazışmada belirtildiği üzere) Maorilere, kadınlarını aşağılanmadan ve bayraklarını "onursuzluk"tan korumak için Britanyalıların ne kadar istekli olduğunu göstermek için. Ancak Maori ayaklanmacılar Kororareka'ya saldırdığında İngilizler önce bu saldırıyı püskürttüler, ardından da kasabayı hızla boşalttılar. Bu, kasabayı "asla istemeyen, onun için vuruşmayan," hatta yağmaya girişmezden önce kısa bir süre "şaşkınlık" içinde duraksayan Maoriler için tam bir "gizem"di (Carleton 1874, 2: 93). Sömürgeciler bayrak direği konusunda ise hep daha kararlı oldular. Vali "İngiliz renklerini dalgalandırmanın" büyük bir zorunluk olduğunu düşünüyor ve direğin her sökülüşünden sonra daha kapsamlı koruma önlemlerine başvuruyordu; dördüncü saldırıda direğin çevresi kazıklardan bir duvarla korunmuş ve bir silahlı savunma kulübesi yaptırılmıştı.

Yine de burada bir yanlış anlama olduğu söylenebilir, çünkü Maoriler bayraktan çok direkle ilgiliydiler. Üçüncü saldırıda, direği deviren Heke bayrağı, koruma amacıyla oraya yerleştirilmiş bulunan bazı Maori

"yardımcıların" ellerine bırakmaya razı olmuştu. Savunma kulübesi ayaklanmacıların yorumunu tümüyle doğrulamış olsa gerektir, çünkü bu yapı tam olarak bir Maori *tuahu*'suna benziyordu: *Tuahu* kazıklarla çevrelenmiş ve içine kutsal Maori yerleşim bölgelerini ya da oymak topraklarına ilişkin eskil hakları simgeleyen bir ya da bir kaç direk dikilmiş bir sunaktır. Zaten bir süre sonra İngilizler de Maorilerin bakış açısını kavradılar. Eylül 1845'te Vali Heke'ye İngilizlerin barış koşullarını içeren bir mektup gönderdi, koşullar şöyleydi: bir, Kraliçe'ye "egemenlik" tanıyan 1840 Waitangi Antlaşması'na uyulacak; iki, "İngiliz renklerine saygı gösterilecek" (Buick 1926: 207). Nisan 1845'te "Kraliçe'nin egemenliğini" yeniden kurmak için Kororareka'ya gelen 470 kişilik İngiliz taburunun ilk işi de kıyıya bir İngiliz bayrağı dikmek olmuştu.

Tıpkı Tuhoe ve Ngatiawa halkının atalarının Bolluk Koyu'na çıktığı zaman yaptığınca, "göçmenlerin yerine getirdiği ilk ciddi görev, bir *tuahu* ya da kutsal yer kurup bunu kutsamak olurdu" (Best 1925: 724). Best, *pouahu* ya da "kazık-yeri" de denen bu kutsal bölgeyi, alçak bir tepeciğe dikilen bir kazık ya da ağaç olarak betimler. Bu dikme işi, tanrı Tane'nin insanlar doğsun diye Yer Ana'yı dölleyişinin ya da Yer ile Gök'ü ayırışının bir yansılamasıdır –Tane bir ağaçtır hiç kuşkusuz. Tuhoe'nin atalardan kalma *tuahu*'suna, oymağın saygınlık ve gücünü gösteren fiziksel bir simge (*waka*) konmuştur. Başka bölgelerde atalardan kalma temel direğin simgesi olarak eski bir kano başı (yine Tane) kullanılır; direğin yakınına ya da üstüne yerleştirilen simge ise o halkın, "kano"sunda (*waka*) ya da özel taşıyıcısında oturan tanrısıdır (Skinner 1911: 76; Hiroa 1977: 480-81). *Tuahu* ile atalardan kalma toprak hakkı arasındaki bu bağlaşıma bakarak, bayrak direği için Hone Heke'nin ne diye durmaksızın "bu, toprağın sahibinin İngilizler olduğu anlamına geliyor" dediğini (ya da İngilizlerin ne diye onu dikip durduğunu) anlayabiliriz. Öte yandan, dönemin olaydökümcüleri Heke'nin bayrak direğine yaptığı saldırıların dışardan (özellikle bölgedeki Amerikan konsolosunun ön ayak olduğu) kışkırtmalar sonucunda gerçekleştiği yönünde bir ortak görüş de bildirmemektedir. Yalnızca Muhterem Burrows (1886: 6) Kororareka üzerindeki bayrağın Heke'ye "bir *tohu*", "ülkenin ellerinden gittiğinin" bir "göstergesi" olarak göründüğünü yazmaktadır. Yoksa belli çıkarlar gözeten beyaz adamların Heke ile diğer reisleri, bayrak direğini devirmekle Maorilerin

İngiliz egemenliğine son verebileceklerine kandırmış olduğuna inanmamız gerekir. Oysa Heke'nin bu öneriyi nasıl değerlendirdiğini kendi sözlerinden kolayca anlayabiliriz:

> Ben "bayrak direğinin taşıdığı anlam ne?" diye sordum. Beyaz adamlar dedi ki "bayrakta Kraliçe'nin *mana*'sı var, onun içinde üç oymak [*iwi*] saklı". Ben de şöyle dedim: "Tanrı bu ülkeyi biz ve çocuklarımız için yarattı" (Carleton 1874, 2, Ek C: xlvii-xlviii).

"Üç oymak" olasılıkla İngilizler, İskoçlar ve İrlandalılardır[31]. Her ne olursa olsun, Maoriler daha 1836'da, bir Fransız savaş gemisi ve iki ticaret teknesi Adalar Koyu'nda demir atıp limana ölçüm amaçlı küçük bayraklar diktiklerinde, bu tür direkleri nasıl yorumladıklarını göstermişlerdi. Bölgedeki Maoriler "Oui-Ouiler"in (Fransız oymağı böyle bilinirdi) direklerine saldırdılar, çünkü hemencecik Fransızların "ülkeyi sahiplenmekte" oldukları kanısına varmışlardı (Carleton 1874, 2: 29)[32].

Kutsal yerlerin (*tuahu*) içinde ya da dışında tepeciklere dikilen direklerin kullanımıyla gerçekleştirilen ve Heke'nin tepedeki bayrak direğine karşı giriştiği eylemlere benzeyen geleneksel Maori kuttörenleri vardır. "Papa'nın (Yer) Yüce Tepesi (ya da Venüs Tepesi)" adı verilen olumsuz, dişil bir direk (*toko mate*) yıkılır ve yerine, istenmeyen etkilerin kovulmasını imleyen uygun büyülerin eşliğinde, "Göklerin *Tuahu*"su ya da eril yaşam direği (*toko ora*) dikilir (bkz. Best 1925: 1072-74)[33]. Ancak Sir George Grey, *Polinezya Mitolojisi* adlı yapıtında da yer verdiği Manaia mitinde Hone Heke'nin bayrak direğini ne diye tam bir tapıncağa çevirdiğini en açık biçimde görmüş olmalıydı. Bu mit çok yaygın bir Maori izleğini, Hawaiki'den birbiri ardınca gelen göçmen öbeklerinin toprak konusundaki çekişmelerini anlatır. *İkinci* kanoda gelenler, bir *dümen* çevirerek, o yöredeki *tuahu*'nun kendilerininki olduğunu (ya da kendilerininkinin daha önce dikildiğini) kanıtlarlar –"Sonra *tuahu* direklerine baktılar; Arawa'nın *tuahu*'sunun direkleri tazeydi [yani hâlâ yeşil]; Tainui'ninkilerse daha hızlı kurusunlar diye ateşte tutulmuştu" (H. W. Williams 1975: 444). Bu kanıtlar karşısında ilk gelenler bir şey yapamaz ve topraklarını bırakıp başka bir yere gitmek zorunda kalırlar[34].

Kanıtın mitik-kılgısal gücü kutsal yörenin, Tane'nin Gök ile Yer'i ilk ayırışını topluluk düzeyinde gerçekleştirirken, insanların Yer'i kalıt almasını sağlayan edimi yeniden yaratmasıdır. Gök (Rangi) ile Yer

(Papa) ya da karanlık (*po*) ile aydınlık (*ao*) arasındaki bu ayrılış, Johansen'in dediğince, "dünyayı bir Maori için yaşanır kılan, temel yaratılış tözüdür" (1958: 85). *Tuahu*'nun çit ya da köşe sırıkları *toko*'dur; bu terim Tane mitinde Gök-Baba'yı kaldırmaya yarayan direkler için kullanılmıştır ve eylem hali "desteklemek", "bir yere itelemek" ve "ayırmak" anlamına gelir. *Toko* merkezdeki direk ya da kazıklar için de kullanılabilir; bu direklere karşılık gelen diğer terim *pou*'dur, eylem hali "yerleştirmek; kımıltısız kılmak" demektir (H. W. Williams 1975: 297, 434; Tregear 1969: 528-29). Böylece bir *tuahu*'nun ya da tanrının *tapu* evinin yapılışı Gök ile Yer'in dünya düzleminde ayrılışını karşılar –dünyanın geri kalanı da insanların ele geçirmesine açık (*noa*) hale gelir. Bundan dolayı şöyle denir: "El değmemiş bir toprağı bulup kendinin kılan reis" –daha önce gördüğümüz gibi, *tuhau* böyle bir sahiplenmenin göstergesi olduğundan– toprağın *mana*'sı denen şeyi de ele geçirmiş olur" (Shortland 1882: 89)[35].

Hone Heke'nin savaşı, başlamasından nice kuşaklar önce yapılmıştı zaten. Heke Vali'ye kendi boyun eğmezliğinin "yeni bir şey" olmadığını, bunu atalarından kalıt aldığını açıklamaya çalışmıştı; Heke'nin önde gelen düşmanlarından biri de (bu kişi başka bir oymaktandır) bu işin beş kuşak önceye uzandığını doğrulamıştı (Buick 1926: 42, 198). Bu savaş, en yakın örneğini ise, önceki kuşaktan ünlü bir Ngapuhi reisi olan Hongi Hika'nın yapıp ettiklerinde buluyordu. Heke, Hongi Hika'nın fetihlerinin, kurduğu bağlaşıklıkların, taşıdığı kişiliğin izini sürüyordu. Heke'nin yapıp ettikleri geleneksel bir tahta oturma yoludur ya da en azından, Heke'nin Hongi Hika'nın kızıyla evlenmesinde görüldüğü gibi, taşıdığı *mana*'yı kanıtlamış bir savaşçı-reis olarak yukarılara yükselişidir. Örnek aldığı kişiye duyduğu saygı, Heke'nin savaş alanında ilk elde Hongi'yle tarihsel bağlaşımlar kuran bir bakış açısıyla sergilediği yönlem yeğlemelerine dek uzanır. Heke'nin ayaklandığı sıra, son kuşağın oymaklar arası bağlaşıklık ve düşmanlıkları, bunları direnişçi ya da İngiliz yanlısı güçler olarak ayırmıştı, gerçi on dokuzuncu yüzyılın başlarına giden bu ilişkilerin çoğu, eski öç anılarının bugüne gelen kalıntılarından başka bir şey değildi[36].

İngilizlerin yanında çarpışan bir Ngapuhi reisi bize savaşın, Maori siyasetinin mit-kurucu derin yapılarıyla dolu olduğu kadar, Thukydides'in göz ardı etmeyi öğrettiği masalsı çarpışma öyküleri de içeren büyüleyici bir anlatımını bırakmıştır (Kimliği bilinmeyen bir Ngapuhi

reisi, Maning'de, 1906: 220-323; White 1855: 144-46, 175-76). Reisin öyküsünden anladığımıza göre, İngilizlerin en büyük sorunlarından biri, bu tür ögeleri göz ardı edişleriydi: Çok yetkin savaşçılardı, ama alametler hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Gelgelelim, birisi belki de kabul gören Batılı tarihyazımından bir ipucu yakalayabilir ve kuram ölçüsünde, zamanın sınırlarından da yararlı bir şeyler çıkararak, tüm bu mitik-kılgıyı, ekonomik durumun temel yararlarına indirgeyerek çözümleyebilir. Gizemci etkinlik gerçekten de kılgısal olmak durumundaydı –yoksa kılgısal etkinlik mi gerçekte gizemciydi?

İngilizlerin Yeni Zelanda'yı ele geçirdikleri 1840'la 1844 arasında Avrupa ticareti, ülkenin kuzeyinde, Maorileri artık alışkın hale geldikleri yabancı mallardan yoksun bırakan ciddi bir düşüş gösterdi. Bu durgunluk kısmen *pakeha* nüfusunun Auckland'daki yeni başkente akın etmesi, kısmen de yeni Sömürge Yönetimi'nin limanlara koyduğu gümrük vergileri nedeniyleydi. Yine de 1844 ayaklanmasına böyle yalın bir ekonomik açıklama getirmek kolay olmayacaktır, çünkü İngiliz krallığı yanlısı Maorilerin büyük bölümü de en az Heke'nin ayaklanmacıları kadar, bu durumdan (deyim yerindeyse) acı çekiyorlardı. Kralcılar Maori kurallarınca Heke'nin hak arayışına karşı duran aristokrat öbeğin üyeleri tarafından yönetiliyor ve daha çok Heke'nin öncülü Hongi'nin kurbanı olan oymak ve uruklardan oluşuyordu. 1844'teki durumun yapısı, doğrudan maddi çıkarlarla açıklanamıyorsa, Heke'nin bayrak direğine saldırısı mantıksal açıdan ekonomik bunalıma pek uygun düşmemektedir. Ya da en azından, Avrupalıların varlığından kaynaklanan edimbilim fizikötesiyken, Maorilerin sömürge olmaya verdikleri karşılık mitikti. Maddi bunalım, Maoriler için, daha akla sığmaz ve bilmecemsi bir şeyi açığa vuran bir imdir: 1840'ta reislerin, Waitanga Antlaşması'nı onaylarken, İngilizlerin "egemenlik" demekten pek hoşlandığı şeyi bıraktıkları sıra olanları[37].

> Vali'nin antlaşmaya damga koymamız için ne diye bunca didinip durduğunu anlamaya çalışıyorduk. İçimizden kimileri Vali'nin bütün reisleri büyülemek istediğini düşünüyordu, ama pakeha dostlarımız buna pek güldüler ve bize Avrupalıların insanları büyülemeyi bilmediğini söylediler. Biri bize böyle bir şey anlatıyordu, biri başka bir şey ... Ne düşüneceğimizi bilmiyorduk, ama [Vali] yakında yanımıza geleceği için hepimiz kaygılıydık; çünkü o bizim bölgemize gelmeden tüm battaniyelerinin, tütününün ve diğer şeylerinin biteceğinden, bize kağıttaki damgalarımız karşılığında ödeyeceği bir şeyi kalmayacağın-

> dan korkuyorduk ... Vali'yle bir araya geldiğimizde Maori konuşmacısı [yani çevirmen] kağıda adlarımızı koyarsak, hatta herhangi bir çizik yaparsak Vali'nin bizi koruyacağını ve ekili alanlarımızın, ormanlık alanlarımızın ve bize ait olan başka her yerin yağmalanmasının önüne geçeceğini söyledi... Sonra Maori konuşmacısı bize başka şeyler de anlattı, ama söylediklerinin anlamı öyle bir örtülüydü ki hiçbir şey anlamadık. Gelgelelim gayet iyi anladığımız tek şey, çünkü bu kısmı çok açık anlatmıştı, Vali'nin kağıdına bir şeyler çiziktirirsek bunun sonuçlarından birinin ülkemize bizimle alışverişte bulunmak için çok sayıda pakehanın geleceği, böylece bir yığın değerli mala boğulacağımızdı... Bunu duymak bizi çok mutlu kılmıştı (Ngapuhi oymağından biri, Maning'de, 1906: 223-25).

İşin en şaşırtıcı yanı, Maori reislerinin Waitangi Antlaşması'nın altına yaptığı tuhaf çiziktirmeler, bu antlaşmanın yalnızca birkaç koşuluna indirgenebilirdi. Majesteleri'nin Yönetimi, Yeni Zelanda Şirketi tarafından duyurulan kapsamlı toprak edinme tasarısı üzerine, işe karışmak gereğini duymuştu. Başlangıçta Yönetim, Şirket'ten önce davranmak ve geriye kalan Maori topraklarını korumaya almak niyetindeydi. (Ortada bir de Tahiti'yi ele geçirmekte olan Fransızların yarattığı tehdit vardı). Bundan dolayı Antlaşma reislere (alışıldık armağanlarla birlikte) ekonomik açıdan iyi bir şey, gelecekteki varsıllıklarının güvencesi diye sunularak tez elden dayatıldı. Öte yandan, Maoriler için, antlaşmanın hem egemenliği Kraliçe'ye vermesi hem de toprağı kendilerine bırakması tümüyle anlaşılmaz bir şeydi: "Sonra Maori konuşmacısı bize başka şeyler de anlattı, ama söylediklerinin anlamı öyle bir örtülüydü ki hiçbir şey anlamadık". Ngapuhi reislerinin Waitangi'de antlaşmayı imzalamasından hemen önce, Muhterem Colenso, Vali'ye (Hobson), oldukça saygılı bir biçimde "Maorilerin koşulları anladığından emin olup olmadığını" sormaya yeltenmişti. "Kimi reislere konuyla ilgili bir şeyler anlatmaya çalıştım", demişti Colenso, "hiçbiri antlaşmanın ne anlama geldiğini bilmiyordu" (Buick 1936: 155)[38].

Maori dilindeki metin, gizlerini korumayı sürdürecek gibi görünüyor. 1. Madde'de reislerin bırakmaya razı olduğu "egemenlik", İngilizce "yönetmek/yönetici[vali]"den türetilmiş bir sıfat (ya da belirleyici) olan *kawanatanga* ile karşılanır; bu, Maorilerin pek bir alışverişinin olmadığı bir kavramdır. Ancak 2. Madde'de Maorilerin "toprakları, yerleşimleri ve tüm mülkleri" üzerindeki *rangatiratanga*'ları, "reislikleri" –dilerseniz "egemenlikleri" de diyebilirsiniz– yasal olarak güvenceye alınmaktadır (Buick 1936: 360-62)[39]. İngiliz misyonerler, özellikle de

Henry Williams, nice görüşme sonrasında Antlaşma'yı Maorilere iyice açıkladıklarını düşünürken yanılıyorlardı. Hone Heke'yi bayrak direği konusunda uyarırken onu bu işe sürükleyenler kendileriydi. "Heke bu konunun Waitangi Antlaşması'nda söz edilmeden geçilmesine ve Başdiyakoz [Williams] ile diğerlerinin kendilerini aldatmalarına izin vermedi. Onlar [Williams ile diğerleri] bu antlaşmayla reislerin toprakları yasal olarak bıraktıklarını biliyor olmalıydılar, yine de herkesi imza atmaya kandırmışlardı, vb." (Burrows 1886: 9; krş. s.32). Sorun siyasal başkanlık ile toprağı elde tutmak (ya da "kullanım hakkı") arasındaki ayrımın Maorilere uygun olmamasıydı. Her reis ve halkı atalardan kalma topraklarında öyle uzun süredir oturuyor ve burayı korumak konusunda öyle bir isteklilik taşıyorlardı ki, başka bir reisin oraya egemen olması olanaksızdı. Bütün Batılı mülkiyet ve egemenlik düşünlerinin ötesinde, toprak (Marx'ın deyişini benimseyecek olursak) "oymak topluluğunun inorganik gövdesiydi". Akrabalık öbeğinin nesnelleştirilmiş *mana*'sıydı. Bu konudaki Maori ve Batı kavramları kesinlikle karşılaştırılır nitelikte değildir. Ayrıca Firth "toprakla ilişkili *mana* kavramının ... en benzeşik olduğu düşün, egemenliktir" derken haklı olsa gerek (1959: 392; krş. White 1855: 190-91). Heke Waitangi Antlaşması'nın toprak konusunda kimi yeni kutsal düzenlemeler getirdiği kanısına varınca, bundan çıkardığı sonuç Maorilerin (tıpkı fetih, sürülme ve kölelikte görüldüğünce) *mana*'larını yitirdikleri oldu. İngilizler kendi *tuahu*'larını kuruyordu.

Bu düzlemde, antlaşmayı izleyen ekonomik sıkıntılar yalnızca daha büyük bir sorunun belirtileridir: İngilizlerin varlığının anlamı; ya da Maorilerin yazgısı. Maoriler Yönetim'in bir baba olma sözü verdiğini, ama kendini yalnızca "askerler, kışlalar, muhafızlar ve tutukevleri" biçiminde gösterdiğini söylediler (Sinclair 1972: 31). Maori reisleri aralarında, antlaşmada imzalanan şeyin ne olduğu konusunda tartışmayı sürdürdü. Ortaya çeşitli fizikötesi kurgulamalar çıktı. Bunların en bilineni şöyleydi: Nopera Panakareau'nun dediğince, "Toprağın gölgesi Kraliçe Victoria'ya gidiyor, ama özü bize kalıyor". Nopera bunu Mayıs 1840'ta söylemişti. Ama ertesi Ocak sözünü değiştirdi: "Toprağın özü Avrupalılara gidiyor, bize kalan ancak gölge olacak" (aktaran Wards 1968: kapakta). Artık iyice tanıdığımız Ngapuhi reisi ise, antlaşma ne anlama gelirse gelsin diyor, "bildiğimiz tek bir şey var: Tütünümüz, battaniyelerimiz ve diğer Avrupa malları önceye göre iyice

azaldı, ilk Vali'nin bize doğruyu söylemediğini anladık, oysa çok daha fazla malımız olacağını öne sürmüştü" (Maning 1906: 230-31). Balina avı ve ticaret gemileri artık neredeyse gelmez olmuştu ve *pakeha* ülkenin kuzeyinden ayrılıyordu. Yönetim gizemli ve aldatıcı yollardan iş görmüştü. Yoksa bu ters etkiler sonucunda mı Maoriler antlaşmadaki asıl sorunun *mana* olduğunu ayrımsamıştı? Bu düzlemde, Heke'nin bayrak direğiyle uğraşması bir gizemden arındırma işlemiydi. Bunların daha önce de olduğunu anımsatıyordu: Reisler Hawaiki'den Yeni Zelanda'ya gelip de kendi kutsal yerlerini (*tuahu*) kurdukları ve yönetimi burada doğup büyüme "toprağın çocukları"ndan (*tangata whenua*) aldıkları zaman!

Böylece (tıpkı Lévi-Strauss'un dediğince) bir mit diğeriyle çözülür. Çünkü Waitangi Antlaşması bir mitti, Avrupalıların diliyle okundukta bile! (Bir *pakeha*'nın kendine biçtiği üst konumdan yazılmış olsa da) Heke'nin ayaklanması konusundaki en bilgince saptamalardan birinde Ian Wards, çağdaş eleştirinin de altını çizdiğince, şunu demek durumundadır: "Antlaşma cahil yabanların gözlerini kamaştırıp onları avutacak bir araç *idi*" (1968: 171). İngiliz Krallığı ["Parası" mı demeli?] aşırı masrafa girmeden Yeni Zelanda'yı "çabucak ve sessizce" ele geçirmişti. Görünüşte Maorilere gönenç sağlayacak olan Antlaşma, bütün bütüne bir aldatma (bu tür bir amaç Majesteleri'nin beyaz uyruklarınca çoktan başlatılmış olan korkunç sömürgeleştirmeye pek uygun düşmeyeceğinden) değilse bile, en azından bir çelişkiydi; çünkü Yönetim, Maori çıkarlarını koruyacak hiçbir araca sahip değildi ve kısa bir süre sonra bu niyetinden de vazgeçti. Dahası Sömürge Dairesi daha baştan egemenlik ile mülkiyet arasındaki ayrımın Maorilerce kabul edilemeyeceğini gayet iyi biliyordu. Bu, Antlaşma görüşmelerini yapacak olan Kaptan Hobson'a gönderilen ilk yönerge taslaklarında açıkça belirtilmiştir. Bütün taslaklarda şöyle deniyordu: "Maorilerin egemenlik ile mülkiyet hakları arasındaki ayrımı anlayabileceklerine inanılmamaktadır" (Wards 1968: 28). Ancak yayınlanan yönerge metinlerinde bu konuya ilişkin hiçbir şey bulamıyoruz, "çünkü bunu kamuya duyurmak hiç de politik olmayacaktı" (Agy., s.29). Antlaşma görüşmelerinde niyet bozuktu.

Ya da, başka bir deyişle, durumun elverişsizlikleri kadar, temel gerçekdışılıklar da İngilizler tarafından uydurulmuştur. Heke bayrak direğine saldırarak *pakeha*'nın kimi zaman kendinden bile saklamaya yel-

tendiği anlamları kavrayıp özümseyebildiğini ve nesnelleştirebildiğini göstermişti. Bu karşılık bize hâlâ yönünü şaşmış ya da "simgesel" görünüyorsa, en temel sorunun, Wards'un da gösterdiğince, eş ölçüde soyut olduğunu unutmamamız gerekir: Heke "kendi yaşam biçiminin bir başkasınca yok edildiğini gören ya da sezen birinin duyduğu kaçınılmaz acılarla doluydu" (*Agy.*, s.145)[40].

Yapısal, Tarihsel Bir Antropoloji

Sartre *Yöntem Sorunları*'nın (1968) Önsöz'ünde, sıkça alıntılanan şu soruyu sorar: "Bugün yapısal, tarihsel bir antropolojiyi kuracak araçlara sahip miyiz?". Evet, burada öne sürdüğüm budur, *le jour est arrivé* [*günü geldi*]. Kılgı, açıkçası, antropoloji ile tarihi ayırdığı varsayılan kuramsal ayrımların ötesine gitmiştir. Antropologlar soyut yapıdan çıkıp somut olayın açıklamasına varıyor. Tarihçiler altta yatan yinelgen yapıları anlamak uğruna, biricik olay kavramını bir yana bırakıyor. Biraz da çatışkılı bir biçimde, antropologların bakışı çoğun artsüremliyken, tarihçiler, eşsüremli bir tutum benimsiyor bugünlerde. Tartışma konumuz da, bu deneme de, yalnızca işbirliğinin değeri üzerine değil. Artık sorun tarih kavramını antropolojik kültür deneyimiyle çürütmektir. Bu uzak adaların şimdiye kadar anlaşılmaz kalan tarihleri, Avrupa'nın kendi geçmişi üzerine düşünmesinin –ya da "uygarlıklar" tarihinin– yanında, tarihsel bir kavrayışa dişe dokunur katkılarda bulunacağı bir yeri çoktan hak ediyor. Dolayısıyla kültürlerin çeşitliliği aracılığıyla kültür kavramlarımızı çoğaltmak durumundayız. Bir bakacağız, üzerinde tartışacağımız nice yeni şey türemiş.

III
*Yabancı-kral ya da Dumézil Fijililer Arasında**

Birlikte ele alındıklarında toplumsal yaşama ilişkin bir Polinezya felsefesi oluşturan, belli tarihsel ve kuttörensel olaylarla başlamak istiyorum. Büyük bir klasik çağ uzmanı olan Georges Dumézil, bu felsefedeki siyasal egemenlik düşünlerinin, eskil Hint-Avrupa uygarlıklarında bulduğu yapılara benzeş olduğunu öne sürer. Bu yönde bir karşılaştırma yapmaya çalışacağım. Bu karşılaştırma egemen gücün, kuşkusuz "eskil" krallık üzerine Dumézil'inkinde ve diğer ünlü incelemelerde bulunmasına karşın, Dumézil tarafından özel olarak vurgulanmamış bir özelliğini ortaya çıkaracak. Krallık toplumun dışında olandan ortaya çıkar. Başlangıçta yabancı ve yılgı veren biri olan kral, yerli halk tarafından soğurulup evcilleştirilir; bu, kralın simgesel ölümü ve bunun sonucunda yerel bir tanrı olarak yeniden doğuşu yoluyla işleyen bir süreçtir.

Tarihin bu kozmik dramayı yeniden canlandırdığı bilinir. Kaptan Cook'un başına gelenlere bir bakın. Cook, Hawaii halkı için, bir olay olmadan önce bir mitti, çünkü mit, onun ortaya çıkışını yorumlamayı

* Bu bölüm Pierre Clastres'ın anısına adanmıştır.

sağlayan bir çerçeveydi ancak[1]. Böylelikle Cook yüce tanrıların, eski kralların ve kültürel açıdan nice iyi nesnenin mitolojik kaynağı, çevrenin ötesindeki görünmez ve göksel ülke Kahiki'deki Adalar'dan gelmiş oluyordu. Doğal bir yeniden üretim yeri olan Kahiki, kültürün özgün zamanını da taşıyordu. Dolayısıyla Hawaiililer, Cook'u, özellikle tarımsal bereketin efendisi olarak bilinen Yıl Tanrısı Lono'nun yeniden görünüşü saymışlardır. Bu, Hawaiililerin Cook'u 14 Şubat 1779'da öldürmelerine engel olmamıştır[2]. Ancak Cook, ölür ölmez, Hawaii'nin yönetici reislerince tanrısal bir ata konumuna getirilmiştir.

Kaptan Wallis'in 1767'de Tahiti'ye gelişiyle ortaya çıkan olaylar, aynı Polinezya kuramının başka bir yanını gösterir: Tanrı/reisin ele geçirilmesi bir kadının armağan edilmesiyle gerçekleşir. Tahitililer orada demir atan ilk Avrupa gemisi olan *Dolphin*'in yanına gelmiş ve güvertesine dev muz hevenkleri atmışlardı. Meyveler kendi insanlarını imliyordu. Bunlara "insan-boyunda muzlar" (*ta'ata o mei'a roa*) denirdi, yüce reisin insan kurbanı kuttörenlerinde kurbanları doldurmakta kullanılırlardı. Birkaç gün sonra Tahiti savaşçıları, çıplak kadınlarını sergileyerek İngilizlerin ilgisini başka yöne çekmek biçiminde bir kandırmaca uygulayarak, *Dolphin*'in güvertesini bir taş sağanağına tuttu. Tıpkı kurban edilen Cook'un *mana*'sının, yaptıkları işin doğruluğunun bir göstergesi olarak Hawaii krallarına geçmesi gibi, Wallis'in Matavai kumsalında bıraktığı flama da Tahiti krallık nişanlarından oluşan kutsal bel kuşağına (*maro 'ura*) dikildi (Wallis, Kerr'de 1824: 120-241; Robertson 1948; Henry 1928: 11; krş. Oliver 1974: 1215-16 ve başka yerlerde).

Yerel soykütüğü geleneklerine inanacak olursak, hemen hemen aynı tarihte binlerce mil batıda benzer bir sahne yaşanıyordu: Lau Adaları'ndaki Fijililer, şimdiki yönetici reis hanedanlarının ilk üyesini tahta geçiriyordu. Olay, Fijili reis tahta çıkışında simgesel olarak zehirlendiğinden ve bu yolla yerli halkın bir tanrısı olarak ele geçirilip evcilleştirildiğinden, Cook ya da Wallis'e gösterilen davranışla benzeş nitelikteydi. Zehir kutsal sunguda yer alıyordu, içki reisi kutsayan kava bitkisinden yapılmıştı. Kava eskil *lewe ni vanua*'nın, "toprağın üyeleri"nin, her zaman köken açısından bir yabancı olan yönetici reise, özel bir sungusuydu. Mit, kavanın ilk olarak yerli halktan bir çocuk ya da genç reisin ölü gövdesinden çıkıp büyüdüğünü anlatır –Lau'dakine çok benzeyen Tonga mitindeki tek değişiklik, çocuğun zaten reisin besini olsun diye kurban edilmiş olmasıdır. Yabancı-kral böylelikle

toprağı yiyip yutar ve onun yeniden üretici güçlerini alır, ancak bu yalnızca kendi ele geçirilişinin acısına katlanmak içindir (Hocart 1929: 67 ve devamı; Sahlins 1983).

Pierre Clastres'ın deyişini ödünç alırsak, bu, "devlete karşı toplum"dur. Polinezya'da rastladığımız bu olaylar, Clastres'ın tartışma yaratan popülist öfke savında (1977) doğru ve önemli bir şeyler olduğunu gösterir. Doğrusu, Clastres bu düşünceyi ovalık Güney Amerika'da reisliğin gösterişsiz bir biçimde gelişmesinden yola çıkarak dile getirmiştir ve insanların ilerde hiç deneyimlememiş oldukları bir siyasal toplum türünü "sezgi" ya da "öngörü" yoluyla reddedecekleri düşününde eleştirilecek çok yan vardır. Yine de kendi karşılaştırmaya açık siyasal durumları konusunda kafa yoran Batı Afrika'daki Tivler "insanın başkalarının tözünü yiyip yutarak yönetime geldiğini" söylerler (P. Bohannan, aktaran Balandier 1967: 72). Aynı düzlemde, aşağı dereceden bir Fijilinin yüksek bir reise sunabileceği en saygı dolu esenlemelerden biri şudur: "Ye beni!" (Waterhouse 1866: 338). Dolayısıyla Clastres'ın Güney Amerika oymakları için dile getirdiği iktidarın olumsuzlanması durumunun, Polinezyalıların krallarını –eski Hint-Avrupalılarınkiyle aynı yoldan– kuşattıkları tanrısallıkta bile yankı bulması şaşırtıcı değildir. Yerli bir bilge "Hawaii reisleri bir uyruğun ölümünden dolayı tanrılık kazanmışlardır" gözleminde bulunur (Kaawa, Elyazması). "Ancak", der bir başkası, "kimi eski krallar halka karşı sağlıklı bir korku beslerdi" (Malo 1951: 195).

Clastres savını farklı bir yerli iktidar felsefesi bağlamında da geliştirmeye girişmiştir: Egemenliğin toplumun doğasının, bundan öte insanın doğasının kendiliğinden bir dışavurumu olduğu yönündeki tuhaf Batılı kavrama karşı. Bu her zaman en geçerli bilimsel görüş olmamıştır elbet. Fethedilen devletin kökeni, özellikle Gumplowicz ve Oppenheimer'ın yapıtlarından tanıdığımız kuram, en azından iktidarı toplumun ötesinde ortaya çıkmış ve genel istence zorla benimsetilmiş olması koşuluyla kavrayabilen eskil Avrupa öğretisine –örnekse, Romulus miti– bağlıydı. Ancak topluma yabancı olan bu yerli iktidar kavrayışı, sonradan, siyasal yetkeyi insanın toplumsal ilişkilerinin ya da edingilerinin özünden kaynaklanan içsel bir gelişme olarak gören başka türden kavrayışlara –Marxçı, biyolojik, toplum sözleşmesi– yol açmıştır.

Bununla yarışa girişen bir tarih kuramı önermiyorum, çünkü "gerçekten neler olduğu" üzerine söz almadığım açık. Yine de üzerine söz

aldıklarım –yerli kozmolojik orantı çerçeveleri– belki de tarihsel açıdan daha anlamlıdır. Kaptan Cook'un yazgısı, bu tür çerçevelerin, başlangıçtaki olayların doğru anıları değilseler bile, tarihsel kılgının doğru örgütlenişi olduğunu göstermektedir. Öte yandan, eşitsizliğin kökenine ilişkin gözde toplumsal bilim söylemleri, kimi açılardan, açıklamaya çalıştıkları mitlerin değişkeleridirler belki de.

Örnekse, en yenilerde boy gösteren sosyo-biyoloji, yalnızca iktidarla kültür arasındaki (kabul edilen halkbilgisinin özelliği olarak görülen) karşıtlığı insan doğası olarak içselleştirir. Başat maymunlarla varolan şu ya da bu despotizm türü arasındaki sürekliliğe ilişkin bu *ad hoc* savlar, gerçekte, Clifford Geertz'in dediğince "sağduyu ile sağırduyunun bir karışımı" gibi görünmektedir[3]. Çünkü iktidarla doğa arasında sağduyuyla gördüğümüz yakınlık da bunların sivil topluma ortak karşıtlığı yoluyla ortaya çıkan toplumsal bir yapıntıdır. Sözcükler ile nesnelerin insan iletişiminin karşılıklı araçları olarak değil de hiyerarşik değerler olarak, ayrıcalıklı bir biçimde ele geçirilmesine yönelmiş olan iktidar, topluluğun olumsuzlanmasıdır, dolayısıyla da ideolojik olarak doğal güçler alemine sürülmüştür. Sosyo-biyolog meslektaşlarımız iktidarı orada bulduklarından, orayı iktidarın doğumyeri sayarlar[4].

Burada temel amacım aynı kuramın Polinezya'da görülen kimi örneklerini esnek bir tipolojik çerçevede incelemek olacak. "Kimi örneklerini" diyorum, çünkü Hawaii ya da Fiji'de bulduğumuz tanrısal krallar kavrayışının bizim demokrasilerimizin gizli tarihine de önderlik ettiği –bundan dolayı da kralın kozmik karşısavının, yani "ona gülen insanların" dönem dönem ortaya çıktığı da– görülmektedir. Yine de yapacağımız karşılaştırmada bunu destekleyecek başka bir sav olup olmadığı konusuyla pek ilgilenmeyeceğiz. İster istemez bir özet biçiminde olacaksa da, antropolojik "yapı" kavramının en kullanışlı ortaya konuş biçiminin, durağan bir simgesel karşıtlık ve karşılıklılıklar dizisi kümesi demeye gelen Saussurecül biçim olmadığını göstermeyi umuyorum. Yapı en etkili ve küresel tasarımında süreçseldir: Kültür kategorileri ile bunların ilişkilerinin doğurum ve yeniden-doğuruma dayalı bir dünya dizgesine varan devingen bir gelişimi. Dizgenin, kültürel yaşam sürecinin bir izlencesi olarak, süreğen ve değişen doğasına dayalı içsel (yapısal) bir artsüremi vardır. Yapı, temel biçimlerin kültürel yaşamıdır. Ancak şurası açık, bu artsürem yapısal ve yinelgen olduğundan, olumsal

olayı kuşatmayı amaçlayan kozmolojik bir tasarı olarak, tarihsel zamanla bir söyleşime girer.

Söz konusu yapının siyasal boyutları, yani dışardan gelen egemenlik ve toplumun başına zorla geçme ideolojisi, eskil devletler ile ilk devlet örnekçeleri üzerine yapılan antropoloji çalışmaları sayesinde gayet iyi bilinmektedir. Sir James Frazer ile A. M. Hocart'ın tanrısal krallık üzerine ünlü yapıtları, aynı temel iktidar çerçevesinin Fiji Adaları ve Amerika'dan Hindistan'a ve klasik dünyaya kadar dünya çapındaki yayılımını belgelemektedir (Frazer 1905, 1911-15; Hocart 1969 [1927], 1970 [1936]). Luc de Heusch (1958, 1962, 1972) Afrika'nın dört köşesinden derlediği verilerle bunun betimlenmesi konusunda kusursuz bir bireşim oluşturmuştur. Heusch kimi betimleyici kavramlar için Dumézil'in çalışmalarına başvurur, Dumézil de kendi payına Roma egemenliğinin temel görünümlerinin eskil İrlanda, Hindistan, İran ve İskandinavya'da olduğu kadar Polinezya, Dahomey ve İspanyol istilası öncesindeki Meksika'da da yinelendiğini bulmuştur. "Bu gerçekler," diyor Dumézil, "belki Hint-Avrupalıların gözünde bile, buralarda olduğunca açık ya da tam değildi". Bunları "genel sosyolojinin bakış açısından" inceleyebilmek için Polinezyalılara ya da Kuzeybatı Amerika Yerlilerine bakmak daha iyi olacaktır ve eskil Hindu kralı Prthu'nun tahta çıkışı konusundaki en iyi yorum "belki de bunun sonraları Fiji Adaları'nda kralın tahta geçişini imleyen sahnelerle bezenmiş olduğudur" (Dumézil 1949: 41-42)[5].

Genel bir sosyolojinin bakış açısını kullanacak olursak: Temel olarak hısım ve akrabalıktan, değişik soyçizgileri ve oymaklardan oluşan tüm bu anılan uygarlıklarda, toplumun üstünde olan yönetici onun ötesinde de görülür. Törel açıdan toplumun ötesinde olmakla kalmaz, bu öteden gelmiştir ve ortaya çıkışı bir tür ürkü verici anıklıktır. Siyasal toplumun büyük reis ve krallarının, yönettikleri halktan *olmaması* son derece yaygın bir olgudur. Yerel köken kuramlarına göre onlar yabancıdır, tıpkı başa geçmelerini sağlayan yeğin şölenlerin "gerçek insanlar"ın ya da nice Polinezyalının dile getirdiğince "toprağın asıl oğulları"nın tutumlarına yabancı olduğunca. Yabancı-krallar, göreceğimiz gibi, yerli halk tarafından, sonunda egemenlikleri daima sorunsallaşacak ve yaşamları çoğun tehlike altında olacak ölçüde kuşatılır. Ancak doğalcı bir egemenlik kuramına ivme veren de bu tür koşullardır. Doğası gereği, toplumun yerli kültürünün dışında yer alan kral,

onun içinde bir doğa gücü olarak ortaya çıkar. Sonraki dönemlerin geçmiş özleminde bir altın çağ olarak anımsanabilecek pastoral bir dingin çiftçilik ve görece eşitlik sahnesi üzerinde boy gösteriverir. Öyleyse bu yöneticiler genel olarak yerli hakla aynı topraktan bile doğmazlar: Göklerden gelmişlerdir ya da –çok sık rastlandığı gibi– başka bir budunun soyundandırlar. Her iki durumda da krallık yabancıdır.

Fijililer sık sık yönetici reislerinin bir *kai tani*, "farklı biri" ya da topraklarındaki "yabancı" ya da bir *vulagi*, bir "konuk" (Hocart bu terimin "göksel tanrı"ya karşılık geldiğini söyler) olmasından yakınırlar. Bir Laulu "Reisler ... denizin ötesinden geldiler", diye anlatır Hocart'a, "Fiji'deki bütün ülkelerde böyledir bu" (Hocart 1929: 129). Aşağıda, varolan yönetici oymağın (*mataqali*) kökenine ilişkin tipik bir Fiji mitini özet olarak veriyorum:

> Bir deniz kazasının kurbanı, yakışıklı, ak tenli bir yabancıya bir köpek balığı yardım eder, onu Viti Levu'nun güney kıyısındaki kumsala kadar taşır. Yabancı içerlere gider, orada ensonu kızıyla evleneceği yerel bir reis tarafından buyur edilir. Bu birleşmeden Noikoro yönetici reislerinin soyu doğar, öyküyü anlatan bu çizginin onuncu kuşağındandır. Ona ve oymağındakilere "Köpekbalıkları" (Na Qio) denmektedir (Brewster, Elyazması).

Her şey şu Hawaii atasözündeki gibidir: "Reis toprakta dolaşan bir köpek balığıdır" (Handy ve Pukui 1972: 199). Luc de Heusch, bu anlamda, Saint-Just'ün "halkla kral arasında doğal bir bağıntı olamaz" sözünü alıntılar. Yine de bu düşün bütün bütüne devrimci değildi. Nice kişi, çok önceden, iktidarın insanlığın doğasında bulunmadığı sonucuna varmıştı. O ancak insanoğlunun topluluk ve ilişkileri dışındaki bir yerden gelebilir. İktidar, bu klasik anlamıyla, bir barbardır.

İktidar genelde bir barbarlık ediminin (kıya, ensest ya da her ikisi birden) üzerine kurulur. Heusch buna "yiğitlik" der, mitik olarak hanedanın atasına bağlanan ve sık sık, her ardılın tahta geçişinde yinelenen kahramanca bir eylem. Akrabalık davranışının tam bir olumsuzlanması olan bu kökendeki yeğinlik, Clastres'ın savının –birbiriyle çatışan Devlet ve Sivil Toplum, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* ya da *Civitas* ve *Societas* ilkelerine aynı biçimde çokça önem veren ünlü öncellerinin savlarının da– bütünleyicisidir. İktidar kendini insanların törel düzeninden bir kopuş, tamı tamına da akrabalığa karşı işlenen suçların en büyüğü olarak ortaya koyup tanımlar: Kardeşine kıyma, ana babaya

kıyma, anayla oğulun, babayla kızın ya da erkek kardeşle kız kardeşin birleşmesi.

En genel bakış açısından konuşmayı sürdürürsek, yiğitliğin "yalnızca simgesel" olup olmaması önemli değildir, çünkü o "gerçek" olduğunda bile simgeseldir. Mitolojinin kimi değişkelerine göre, Romulus Remus'u, gelecekteki Roma'nın duvarlarını belirlemek amacıyla Toprak (Ana)'da sürdüğü saban izinin üzerine bastığı için öldürmüştür. Doğu Afrikalı kral, tahta geçme konusundaki savaşı kardeşini öldürerek kazanıp (başka anadan doğma) kızkardeşini eş olarak alırken aynı kıyıcı/cinsel çağrışımlarla davranır. Zeus'un, babası Kronos ile kızkardeşi Hera'ya yaptığı da bundan aşağı değildir, ama o Kronos'un tuttuğu yolu izlemiştir zaten. Hawaii'nin kutsal reisler hanedanı bir babayla kızının mitolojik ensestiyle başlamış; tarihsel dönemde Kral Kiwala'o'nun (başka bir öbekten) kardeşi Kamehameha tarafından kurban edilişiyle (Kamehameha bunun üzerine kurbanın kızıyla evlenmiştir) sona ermiştir[6]. Oidipus da, ister mit ister karmaşa olsun, yine aynı yapıyı taşıdığına göre, imlerin, iktidar imleri olarak işlev gören iktidarları üzerine daha fazla konuşmak gereksizdir belki.

İktidarın burada içkin bir toplumsal koşul olarak tasarlanmadığını görmek daha önemli. İktidar, egemenliğe güç aracılığıyla el koyma ve geçerli törel düzenin kralca olumsuzlanması biçimindeki çifte anlamıyla, bir zor kullanmadır. Olağan bir tahta geçiş olmaktan çok, *zor kullanmanın kendisi meşruluk ilkesidir.* Hocart kralın ya da yüce reisin taç giyme kuttörenlerinde önceline karşı kazandığı zaferin kutlandığını gösterir. Önceki yöneticinin ölümü yeni reisin onu kurban etmesiyle gerçekleşmemişse, Hawaii krallığının bu kalıtçısının ya da yardakçılarından birinin onu zehirlemiş olduğundan kuşkulanılır. Dünyanın böylece çözülmesi ya da önemli açılardan alt üst olmasıyla birlikte, bunu yeni kral tabuları, yani toplum düzenini yeniden kurmaya girişene dek süren bir (2. bölümde betimlenen) kuttörensel kargaşa sahnesi izler.

Bu tür mitik yiğitlik serüvenleri ve toplumsal karışıklıklar, hanedanların başlangıcında ve tanrısal kralların ardından gelenlerin tahta geçişinde çokça görülür. Bunun anlamını kısaca açıklamak gerekirse şöyle bir şey söylebiliriz: Kral, toplumu düzene koyabilmek için, önce, başlangıçta yer alan bir düzensizliği yeniden üretmek zorundadır. Acımasız edimlerini topluma karşı sergileyip ondan daha güçlü olduğunu kanıtlayan yönetici, kargaşadan bir dizge çıkarmayı başarır. Böylelikle

kralın tahta çıkışı, toplumsal yaşamın başlangıçtaki kuruluşunu yineleyerek, evrenin yeniden yaratılışı olur. Kral, gelişini, bir tanrının ortaya çıkışı kılar. Tahta geçiş kuttörenlerinin simgeciliği kozmolojik niteliktedir. Frazer'ın kralın yaşamını, toplumun gönencini ve kozmik güçlerin uyumunu eş kılması bundandır.

Toplum bilimcileri çoğun bütün bunlarda yöneticilerin çıkarlarınca biçimlendirilmiş bir iktidar gizemselleştirimi görürler. Yine de bu, "egemen bir ideoloji" olarak en azından çift anlamlıdır, çünkü Kaptan Cook örneğinde ya da antropolojik açıdan benzeş Nemi rahibi olayında görüldüğü gibi, insanlara "yere oturup kralların ölümüne ilişkin üzünçlü öyküleri anlatma" hakkını da tanıyabilir. Ancak öncelikli olarak çıkar gözeten bir ideolojiden söz etmek bu olguların betimlenmesini dokunaklı biçimde yoksullaştırmak demektir. İktidarın ussallaştırılması, toplumsal yaşamın genel bir çerçevesinin tasarımlanması ölçüsünde tartışma konusu değildir: Kral ile halk, insan ile tanrı, erkek ile kadın, yabancı ile yerli, savaş ile barış, gök ile yer arasındaki tamamlayıcı ve karşısavlı bağıntıları içeren bütünsel bir "yeniden üretim yapısı".

Siyasal olan, burada kozmolojik olanın bir görünümü olarak ortaya çıkar: Yaşamla ölüm arasındaki dönüşümlerle insanın evrensel nitelikteki savaşının dile getirilmesi. Yine de siyasal olan, Frazer'ın düşündüğünce, yalnızca doğal olanın bir tepkesi değildir. Ne de kralın ölümü (ya da sözde-ölümü) işlevselci kuramda olduğunca kozmik bir ideolojinin süslerinden siyasal nitelikte bir arınmadır. Bundan başka, dizge, kültür ile doğanın koşut kodların arasındaki yer değiştirmenin bildik yapısalcı kavramlarınca yeteri ölçüde tanımlanmaz. Polinezya çerçevesi, Lévi-Strauss'un (1963) dediğince, "doğaüstü", "doğal" ve insanlar arasındaki soykütüksel süreklilik (ya da töz birliği) nedeniyle ünlü totemciliğe benzemiyorsa, demek evrensel bir türdeş ayrımlar dizgesi olmaktan çok, evrensel bir ayrımsal türdeşlikler dizgesidir. Bundan kaynaklanan çerçeve atalara değgin "doğal" görüngüler ile toplumsal kişi ya da öbekler arasındaki çeşitli soy bağıntılarının üzerinde durur; aynı yoldan bunları ayırır da –"totemcilik"le arasındaki (geriye kalan) benzeşlikler bundan dolayıdır. Bunu, kozmos ile kültürün kimi düzlemleri arasındaki mantıksal bağıntıların yalnızca eğretilemeli, hatta ancak düzdeğişmeceli olması izler. Bağıntılar kapsamlayışlıdır: Atalardan kalma bir biçimsel sınıflar dizgesi (bkz. 1. bölüm). "Gök, yer için neyse,

Kral da halk için odur" türünden orantılar, nesnelerin doğasına ilişkin önermelerdir, doğrulanabilir bir varlıkbilim.

Dumézil'in Fiji reisinin tahta geçme kuttörenlerinin Hint-Avrupalıların dizgesi için bir ipucu olduğu yönündeki önermesini ciddiye alalım. Frazer çoktan bu yönde bir karşılaştırma yapmıştı bile. Latin krallarının Romulus'tan ikinci Tarquinius'a, Yunan krallarının Tantalos ve Pelops'tan Agamemnon'a kadar uzanan mitolojileri, yönetim felsefesinde buna uygun benzerlikler gösterir. Kral, dışlanmış, dışardan gelme biri, çoğun babası kendi ülkesinde bir tanrı ya da kral olan göçmen bir savaşçı prenstir. Ancak iktidara beslediği tutku ya da işlediği bir kıya yüzünden sürülmüş olan kahramanın orada tahta geçmesi olanaksızdır. Bunun yerine başka bir yerde yönetime gelir, hem de *bir kadın aracılığıyla*: Dayanıklılık gösterisi, dolap çevirme, tecavüz, dövüş ve/ ya da önceline kıymak gibi ögeleri içeren tansıklı bir yiğitlikle kazandığı, yerli halktan bir prenses yoluyla. Yabancı bir ülkeden gelen kahraman damat, tanrısal yeteneklerini gösterir, yerli reisin kızını kazanır ve krallığın yarısını ya da daha çoğunu elde eder (bkz. Préaux 1962). Bu bir peri masalı olmazdan önce bir toplum kuramıydı.

Dolayısıyla Romalıların İtalya'da ortaya çıkışı sırasında Romulus'tan önce oraya, Kral Latinus önderliğindeki silahlı yerlilerin karşı durduğu Troyalı Aeneas (yun. Aineias) gelmiştir. Livius (*Roma Tarihi*, I, 1) bunu izleyen olaylar hakkında biri savaşa öteki barışa dayalı iki değişke verir; her iki öykü de Aeneas'ın Kral Latinus'un kızı Lavinia'yı alması ve yabancılarla yerlilerin göçmen kralın önderliği altında birleşmesiyle sona erer. Halikarnassoslu Dionysios'un anlattığınca, antlaşmanın aslı, her iki ülkenin tanrıları arasında yapılmış bir sözleşmeydi. Yerli Latinler savaşta yardım sözüne karşılık Troyalılara toprak verdiler. Böylelikle bu işe özsel doğalarını katan her iki yan da birlikte yaşayabilir bir bütün oluşturabilirdi. Ancak Latinlerin doğası yeniden-üretici gönenç olduğundan evlilik düzlemindeki kurucu değişim bakışımsızdır: Yerliler kız-verenlerdir. Örneklemek gerekirse, iki kral

> evlilik bağlarıyla yerli ve yabancı iki ırkın üstün yanlarını birleştirdi. Latinus, kızı Lavinia'yı Aeneas'a verdi. Bunun üzerine her iki halk da krallarıyla aynı arzuyu gösterip çok kısa bir zamanda göreneklerini, yasalarını, dinsel törenlerini birleştirdi, karşılıklı evlenmeler yoluyla bağlar kurdu, birlikte vuruştukları savaşlarda karışıp katıştı, Yerlilerin kralının ardından kendilerine Latinler ortak adını verdiler ve artık herhangi bir zaman kaymasının birini ötekinden ayırmadığı geçmişlerine sıkıca bağlandılar (Halikarnassoslu Dionysios, *Eski Roma*, I, 60).

Öte yandan, Latinus'un bir kadını, Lavinia'yı armağanı yerel bir içevliliğin reddedilmesini gerektirdi ve birleşen iki halkı Rutullarla bir savaşın içine soktu. Başkaldırıyı Rutullara aşılayan Lavinia'nın reddedilen talibi, Dionysios'un öyküsüne göre, Tyrrhenus (yani *Aeneis* destanındaki Turnus) idi. Tyrrhenus Latinus'un karısı Amita'nın yeğenlerinden biriydi (Amita'nın adı, dolayısıyla, tartışma konusunun boşa çıkmış bir babanın-kızkardeşinin-kızıyla evlilik olduğunu gösteriyor). Babanın-kızkardeşinin-kızıyla evlilik bir karşılıklı değiştokuş yordamı olduğundan, bir kuşağın eş alanları gelecek kuşağın eş verenleri durumuna gelir; aslında bütün öykü kralla halk arasındaki yerli bir karşılıklı ilişkiden yabancı-kralın yararına hiyerarşik bir kadın akışına geçişi anlatmaktadır.

Şimdi de birleşmiş olan iki halkın, san olarak yerli "Latinler" adını benimsenmesine bir bakalım. Bu tıpkı Fiji dilindeki çok rastlanan bir kullanıma benzer. Topluluk bir bütün olarak, "oymak"tan (*mataqali*) köye, ülkeye (*vanua*), birleşik reisliğe (*matanitu*) kadar çeşitli yapısal düzeylerde kendi yerli ve alt düzeydeki bölütünün adını taşır: Örnekse Lau'nun baş köyü (Lau da reisliğin uzak yörelerindeki adalar için kullanılan terimdir) "Tubou"nun ya da "Cakaudrove" ve "Verata"nın kökeni böyledir; aynı durum yönetici reislerin tören sanlarında da bulunur (Rewa'daki "Burebasaga," Naitasiri'deki "Matanikutu," vb.). Alt düzeydeki toplumsal terimi yine de bütünün genel kavramı kılan bir tür ters gösterim kuralı; bu sınıflandırma tam anlamıyla kralın kuşatılmasını ve onun egemenliğinin barındırdığı çelişkileri açığa vurur. Toprak o yerin "gerçek halkı"na (*tamata dina*) "aittir", onların da gerçekten ona ait olduğunca; bu ilişkiler yetkin biçimde Fiji terimi *i taukei*'nin içine yerleştirilmiştir, bu terim yerine göre "sahipler" ve "yöreyi elinde tutan yerliler" diye çevrilebilir.

Latinlere dönecek olursak, Albalı kutsal kadın (Vesta rahibesi) ile savaş tanrısı Mars'ın çocuğu olan Romulus, Roma'yı baştaki Troya istilasının örnekçesine göre kurmaya girişecektir. Romulus ile Remus'un ana tarafından büyükbabası olan Alba kralı Numitor, başkaldıran uyruklarını bu ikisiyle yollamaya özen gösterir. İkizler "birbiriyle paylaşmaya yanaşmadıkları bir yönetme tutkusu" taşımaktadır (Halikarnassoslu Dionysios, *Eski Roma*, I, 85) ve aralarında kışkırtıcı bir rekabetin çıkmasıyla yandaşlarını ikiye ayırdıklarında bu durum onları Remus için ölümcül sonuçlar içeren ünlü uyuşmazlığa götürür. İkiciliğin –bütünleyici

olmayan– bu başarısızlığı, sonuçta Romulus'un kurduğu Roma'nın özyapısını belirleyen üç-sınıflılığı ve hiyerarşik yapıyı ortaya çıkaran şeydir.

Gençlerden kurulu bir soyguncu çetesinin önderi, kendi kardeşinin katili, kaba bir çoban olarak yetişmiş Romulus kenti bir düzen çevirerek kurar: Kırlığın (gerçekte dağların) yerli Sabinlerinin gelmeye can attığı bir tarım şenliği uydurur, Sabinler gelince Romulus onların kızlarını kaçırır. Bunu izleyen savaşta Romalılar neredeyse yenilmiştir: Bir kadının, Tarpeia'nın yurdunu satması nedeniyle; Tarpeia varsıllara duyduğu aşk yüzünden kapıları açarak Sabinlerin kaleyi almasını sağlamıştır. (Kuşkusuz varsıllar büyüme ve tarımsal verimlilik güçlerinin ekonomik düzlemdeki karşılıklarıdır, bundan dolayı da, Dumézil'in gözlemlediğince, dişil yanın göstergesidirler.) Jupiter'in işe mucizevi biçimde el koymasıyla, Romulus bozgunu önler ve bir ordunun kızları, ötekininse eşleri durumundaki Sabin kadınlarının barış sağlamak amacıyla araya girmesi üzerine bir pat durumu oluşturur. Plutarkhos (*Yaşamlar*, Romulus bölümü) Troyalılar ile Latinleri bir araya getiren bütünleyici değiştokuştan daha güçlü bir birleştirici mantığa, Romalılarla Sabinler arasında kurduğu bağlaşımlardan türeyen bireştirici anlaşmaya dikkat çeker. Romalılar yerli Sabinlerin pusatlarını, eş deyişle askeri yordamlarını alır; Sabinler de Romalıların aylara verdikleri adları, eş deyişle ülkeyi ele geçiren savaşçıların törensel/tarımsal takvimini benimser. Ancak bütün bunların ötesinde, Romalılar artık Sabin kadınlarından ve onların çeyizlerinden kendi yeniden üretim araçlarını kazanır ve bundan sonra Ölümsüz Kent'te hep birlikte mutlu yaşarlar.

Bu ölümsüzlüğü güvenceye almakta gerekli olan daha başka yapısal değiştokuşlar da vardır. Ancak bunun yetkinlikle incelenmesi, bu örneklerin Dumézil'in sözünü ettiği şu "Fiji Adaları'nda kralın tahta geçişini imleyen" sahnelerle karşılaştırılmasından sonra olanaklı olacaktır. Dumézil'in kafasında, o sıra, Hocart'ın betimlediği Lau ve Bau tahta çıkış törenleri (*veibuli*) vardı; ben de aynı biçimde bunlara dayanacak ve doğu Fiji'den benzer kuttörenlere değineceğim. Bu konudaki en iyi kaynağımız Tui Nayau'nun Lau'nun yöneticisi olarak (Sau ni Vanua) başa geçişidir; yöredeki en son uygulamalarda (Temmuz 1969) bile geleneksel biçimlere özenle uyulmasına çok şey borçluyuz. Tartışmamızın odağını bu oluşturacaktır[7].

Bunun hazırlayıcısı törene, reisin Nayau Adası'nda Tui Nayau olarak başa geçişine değinemeyeceğim; ancak bunun taşıdığı önem,

çalışmada göz önüne alınacaktır. Tui Nayau'nun Lau'nun yüce kralı olarak başa geçişi, bilinçli biçimde, özgün bir Odysseia olan efsaneyi izler; bu efsane, krallık konumunun sahibi ilk atanın Lau Kümesi'nin yönetici adası Lakeba'da egemenliği ele alışını anlatır. Dolayısıyla reis Lakeba'ya denizden, bu topraklara yabancı biri olarak gelmiştir. Karaya çıktığı yer Tubou'nun baş köyüdür; burada ilk gün reis evine (*vale levu*), ertesi gün de adanın ana tören alanına (*rara*) götürülmüştür. Bu işin her evresinde krallık adayı ülkenin yerel reislerince ağaç kabuğundan yapılma bir yaygının serildiği yoldan geçirilir[8]. Lau'da bu yaygının da kesinlikle yabancı bir yerden geldiği (Tonga ağaç kabuğundan yapılmıştır) düşünülür. Daha sonra, başa geçiş kuttöreninin temelini oluşturan kava töreninde yerli bir reis, yüce kralın koluna Fiji ak tapa ağacının kabuğundan yapılma bir kumaş parçası bağlayacaktır. Ağaç kabuğundan yapılma nesnelerin sunuluş sırası, ana tören alanına giderken yapılan devinimler dizisiyle birlikte Tui Nayau'nun yabancıdan yerliye, denizden karaya, dışardan merkeze mitolojik geçişlerinin özetini oluşturur. En sonda reise bağlanan (onu ele geçiren) Fiji kumaşı onun ülkeyi ele geçirişini gösterir: Adayın tahta geçmesi üzerine, onun artık "ülkenin örtüsünü" (*masi ni vanua*) elinde tuttuğu söylenir.

Demek ağaç kabuğundan kumaşın daha derin bir anlamı vardır. Kuttörendeki genel kullanımı içinde bu kumaş "tanrının yolu" işlevini görür. Eskil tapınağın kutsal ucundaki kirişlerden sarkan kumaş, tanrının rahibin içine girmek için ineceği yoldur. Rahip, kendi payına, yerli halkın temsilcisidir (kimi yörelerdeyse *malosivo*, yani halkın şimdi yerine başkasının geçtiği ilk reisidir). Fijililer halka, denizden gelen reis gibi, göçmenlerden ayırmak için, "toprak"ın (*na vanua*) "sahipleri" (*i taukei*) der. Yabancı-kral zafer kazanmış bir savaşçı ve yamyam, yani bu topraklara inmiş bir tanrı olduğundan, tahta geçiş, kutsal tapınak törenlerinin başka bir kurguya aktarılmasıdır. Lau'da, tıpkı Moala'da olduğunca, eskil rahip öbeklerinin (*mataqali*) önderleri, kral adayına, tören alanına giderken eşlik etmede ve ona tahta çıkış kava'sının sunulmasında başrolü üstlenirler. Kendisine Lau tahtını gösterdikleri bu Tui Nayau da, ataya kıyanların ardılıdır. Mit, bu konumun nasıl kanlı serüvenler sonrasında kazanıldığını anlatır: Ağabeyin kardeşine kıyması, ardından bu kardeşin oğlunun katilden ve babasından aynı yeğinlikte bir öç alması[9].

Ağaç kabuğundan kumaş için söylenecek başka şeyler de var. Tanrı-reisin tahta çıkışını sağlayan ve egemenliğini imleyen kumaş, Fiji'de kadınların dokuduğu seçkin ve değerli bir şeydir (*i yau*). Kadının emeğinin en yüce ürünüdür ve böyle olmaklığıyla törensel değiştokuştaki ana maldır (*solevu*). Reisin tahta çıkışı özellikle kadınları imleyen bu nesne aracılığıyla olur. Aynı şey, göreceğimiz gibi, tanrının ortaya çıkışının doruğunda, kral "ülkenin kavası"nı içerken yinelenir. Bunun ardından reis "ülkenin kumaşı"nı alıkoyuyorsa, nedeni adanın yeniden-üretici güçlerinin ayırdına varmış olmasıdır.

Tıpkı eski Hint-Avrupa kralının büyüsel damat olmasınca, Fijili kral da yerli halkın (*vasu i taukei*) kızkardeşinin oğlu soyundan gelen kutsal yeğendir. Noikoro'nun reis köpekbalıkları öyküsünde de söz ettiğimiz bu kurucu akrabalık, Fiji mit ve soykütüğünde geneldir. Yönetimin göçmen prense geçmesi, soylu bir yerli kadının kendini ona teslim etmesi yoluyladır. Aynı biçimde, bir Fiji topluluğu savaşta bozguna uğrarsa, boyun eğişini, kazanan reise içinde toprak (ülke) ve kendi reislerinin kızları olan bir küfe sunarak gösterir. Kazanan reislerin soyçizgisi yenilen halkın kızkardeşlerinin oğulları haline gelir.

"Fiji'nin bütün reis oymakları," diye yazıyor kendi halkı üzerinde çalışan parlak etnograf Rokowaqa, "kadın atadan gelir" (*Ko ira kece na mataqali Turaga e Viti, era sa vu yalewa*). Bundan dolayı "şölendeki el" (*liga ni magiti*), yani halka şölen verenlerdir, çünkü yemeği pişiren kadın atadır (*baleta nona dau vakasaqa kakana na vu yalewa*). Cinsiyet karşıtlığı *bu bağlamda* yerli uyruklaradır: Onlar eril soyçizgisindendir, "sopadaki el" (*liga ni wau*), yani reisin savaşçı korumalarıdırlar (Rokowaqa [tarihsiz]: 63; krş. Hocart 1929: 236). Hocart'ın kafasını uzun süre karıştıran bu ayrıma göre, Fiji soyluları "çocuk reisler"dir (*gone turaga*), toprağın yerli sahipleri ise "büyükler" (*qase*). Kişinin atayla bağıntısı, kadının armağan edilmesiyle kurulduğunca, oğulluk yoluyladır. Gelgelelim, bunun başka bir ileti daha taşıdığını gözden kaçırmayalım, çünkü reis göçmenler, Fiji dilindeki tanımlarında bile, halkın eş-verenlerine eş-alanlar ya da yerli "kadın yanı"na "erkek yanı" gibi görünmüş olabilirler. Her şey sanki halkın kendi görüş noktası, kültür evreninin Arkhimedes noktasıymış gibi oluverir.

Ama ardından, Fiji dilindeki deyişle, insanlar şunu söylemek zorunda kalacaktır: "Reis bizim tanrımızdır" (Hocart 1970 [1936]: 61; 1912: 447; Rabuka 1911: 156). Çünkü, daha önce görmüş olduğumuz gibi

(2. bölüm), kızkardeşin oğlunun paradigmatik kuttörensel ayrıcalığı, anasının kardeşinin halkının tanrısına sunulanları ele geçirmek içindir (Hocart 1915). Böylelikle aynı anadan gelen yeğen, tanrının rolünü üstlenir: Sunguları tüketen kişi. Moalalıların dediğince, o "kutsal kandan"dır (*dra tabu*). Yönetici reis toprağa yerli bir prenses almak yoluyla el koyduysa, bunu reisin soyçizgisinin halkın tanrısının yerini ele geçirmesi izler. Kozmik terimlerle konuşacak olursak, hanedanın atası yerle evlenir, onun soyundan gelenler de (örnekse Bau'daki gibi) halkın arasına "insan tanrılar" (*kalou tamata*) olarak çıkarlar.

Bundan dolayı geleneksel Fiji'deki tanrının ayırıcı ikiliği bir yandan ülkenin eskil görünmez tanrılarını içerir, bir yandan da bunların yaşayan reislerde gözle görülür konuma gelmesini. Tanrılar, bölütleyici bir ata tapıncındaki gibi, süreğen iktidarın doğrudan yansıması değildir. Çünkü topluluğun yazgısını yönlendiren yüce tanrılar, özellikle ana savaş tanrıları, egemen reislerin dolaysız soyçizgisinden ataları değildi. Başlıca tanrılar, daha çok ilk baştaki reislerin ruhları ve/ya da yerli soyçizgilerinin kaynakları (*vu*) olarak, toprağın yerli insanlarına ya da tahttan indirilmiş (bunun üzerine rahibe dönüşmüş) yöneticilerine aitti. Tapınç sırasında yerli tanrılar kendilerini rahibin içine girerek (*curuma*) açığa vururdu. Ama diğer yandan her an yönetici reiste görülür durumdaydılar; yönetici reis tapınanların ana yanından yeğeni olarak, bu dünyada tanrıların yerine geçerdi. Yüce kral Tokatoka nice köy tapınağının tanrılarının adını saydıktan sonra, Hocart'a şöyle demişti: "bütün bunlar benim adlarım".

Reisin tanrısallığı yalnızca arasıra kullanılan, kuttörensel bir ayrıcalık anlamına da gelmez. On dokuzuncu yüzyılın ilk döneminden kalma belgeler, Hıristiyanlık öncesinde törensel değiştokuş (*solevu*) için başka ülkelerden getirilen inanılmaz ölçülerde yiyecek ve malın kişilere değil, bunları alacakların tanrılarına sunulduğunu gösterir (Hunt, Günlükler: 11 Şubat 1840; Lyth, Tonga ve Fiji Anıları, 1: 84-86). Neredeyse bizim "ticaret" ve "armağan" dediğimiz her şey o dönem kurban niteliğindedir. Bunun ardından mallar, topluluğun soylu reisinin payına düşerse, bu bütünüyle kızkardeşin oğlu olarak taşıdığı tanrısal haktan (işin başında bir kadının alınmasıyla edinilmiş bir hak) dolayıdır. Bu bize Hocart'ın bir sözünü anımsatıyor: "Fiji'de din yoktur, burada yalnızca Avrupa'da din ve ticaret diye ikiye ayrılmış bulunan bir dizge vardır" (1970 [1936]: 256).

Bu, Rahip Hazelwood'un gözlemine de uygundur: "bunların tanrıları yamyam, tıpkı kendileri gibi", çünkü başlangıçta kadının yabancı-kral tarafından elde edilmesi toplumsal bir tüketim biçimidir (Erskine 1967 [1853]: 247). Başka nice halk gibi, Fijililer de cinsel mülkiyeti kadının tüketilmesine eş tutarlar[10]. Reis, dışardan gelen tanrısal ve yabanıl yamyam, toprağı başka bir düzleme aktarılmış sevecen bir evlilik yoluyla yer[11]. Nasıl Romulus krallığını Sabin kadınlarını ele geçirerek kurduysa, Fijili kral da egemenliğini, tanrısal soyunun korkunç savaşçısı gibi, toprağın dişil (yeniden-üretici) niteliklerini alarak sağlar. O zaman tanrı/reisin payına düşen, halkın ilk devşirilen meyvelerden hazırladığı sungudur, *i sevu* –kavanın törensel sunumuna (*i sevusevu*) da karşılık gelen bir terim.

Hint-Avrupa ya da Polinezya kaynaklı bütün bu soykütüğü, mit ve kuttörenlerde kişilerde temsil edilen kültür kategorileriyle, soyut ama temel kavramlarla uğraştığımızı görmüş olsanız gerek. Bu kişilerin sözünü ettiğimiz eylemleri, kategoriler arasındaki doğru bağıntıları, bunların düzenlenim ve örgütlenişinden oluşan bir süreci ortaya koyar. Antropologlar buna "yapı" adını verir, ama terim eşsüremli bir karşıtlık ve karşılıklılıklar çerçevesi (eş deyişle, reisin halka, yabancının yerliye, denizin toprağa, eş-alanların eş-verenlere bu türden bağıntılarını içeren bir çerçeve) olarak görülmemelidir. Tıpkı zaman ile ardaşlığın, mitin anlatılmasında ya da kuttörenin gerçekleştirilmesinde temel ögeler olması gibi, yapı da, kategorilerin ve bunların ilişkilerinin türetici bir gelişimidir. Bu durumda yeni ve bireşimli terimler üretilir ve temel kategoriler değerlerini değiştirirler.

Toplum yaşamı, soyut anlamda, karşıt, ancak tamamlayıcı niteliklerin birleşimi (bu niteliklerin her biri diğeri olmaksızın eksikli durumdadır) yoluyla oluşur. Erkek ve dişi eğretilemesine ayrıcalı bir rol verilmesi bundandır. Göçmen kral yırtıcı bir erkektir: Dışarıdan gelip ülkeyi etkisi altına alan genç yiğit savaşçı. Yüce yaratıcı ve ilk-yaratıcı olarak çoğun güneş ve göklerle bir tutulur (bkz. 1. bölüm). Yerli halk *başlangıç anında* "kadın yanı"dır. Bunlar yerin ve yeraltının güçleriyle, dingin tarım işleri ve ürün vermeyle bir tutulur. Dolayısıyla, Sabinler gibi, gönence (*opes*) ya da daha genel anlamda tanrısal tohumu besleyen ve onu toplumun tözüne dönüştüren şeye karşılık gelirler. Ancak bunda toplumsal çelişkinin tohumlarını da görebiliriz. Yeraltı, yaşamın sürmesinin dünyasal kaynağı olduğu kadar, ölümün de ülkesidir ve

eril iktidar, kadının içine yerleşinceye dek, hiçbir sonuç ya da etki gösteremez. Kadının çok-anlamlı bir iktidar taşıması bundandır. Kadının malı olan ve tanrının yolu işlevini gören şu Fiji kumaşı, günlük yaşamda da eril iktidarın barındığı asıl yeri örten –kültürel kılan– kasık kuşağı olarak kullanılır. Reisin "ülkenin örtüsünü" elde edişinde yatan bir çelişki vardır. Hocart'ın belirttiğince, kumaş ruhu "yakalamak" için kullanılır (1929: 237).

Dumézil Hint-Avrupa kavramlarından söz ederken bu oyundaki karşıt güçleri *celeritas* ve *gravitas* olarak adlandırır; bu Latince terimler Fiji'deki duruma da tam tamına uymaktadır. *Celeritas* ülkeyi ele geçiren prenslerin dinç, etkin, başıboş, büyülü ve yaratıcı yeğinliklerine karşılık gelir, *gravitas* ise yerleşik bir halkın saygıdeğer, ağırbaşlı, sağgörülü, rahipçe, dingin ve üretici yaradılışına. Bunların başlangıçtaki birleşim anında *celeritas gravitas*'a üstün gelir, saldıranlar kendi krallıklarını kurmak için toprağın yeniden-üretici güçlerini ele geçirirler. Ancak toplumu kuran bu yaratıcı yeğinlik, onun düzenlenmesinde tehlikeli bir uymazlık gösterir. İki terimin birleşimi bir üçüncüyü, egemen iktidarı doğurur; bu, savaş işleviyle barış işlevinin, kralla rahibin, istençle yasanın ikili bir birleşimidir.

Bu egemenlik ikiliği bu tür (eskil Hint-Avrupa'dan Polinezya'ya kadar) bütün krallıkların "genel sosyolojisi" için gereken bir koşuldur. Egemen kral toplumu yönetebilir; diyeceğim, onun birbirine karşısavlı bölümleri arasında aracılık yapabilir –egemen iktidarın kendisi karşıtlığın doğasına katılana, temel karşısavı kendinde toplayana dek. Fijili reis hem istilacı erkektir, hem de kızkardeşin oğlu olarak yerli soyçizgisinin kadın yanındandır. Bir yanda öfkesinden (*cudru*) hep korkulan töretanımaz yamyamdır, öte yanda eli kolu bağlanmış duruma getirilmiştir: "Öylece oturur", Fijililerin dediğince –yani evindeki bir kadın gibi–, "her şey onun ayağına getirilir". Gerçekten de yönetici reisin savaşçı işlevleri olabildiğince kısa bir süre içinde genç bir kalıtçıya, gezme, öldürme ve kadınlarla düşüp kalkma gibi yürek isteyen işlerin kendisine kültürel bir hak olarak tanındığı bir oğula aktarılır. Ya da eklemek gerekirse, egemenliğin *gravitas* ve *celeritas* güçleri reis soyunun baba ve oğul çizgileri arasında bölünmüştür. Ancak bu, üzerinde durduğum çifte-iktidarın örgütlenişine tam olarak karşılık gelmez. Egemenliğin bu biçimde belirlenmesi ikilikten öte bir şey, asla çözülmeyen bir *çok-anlamlılık*'tır. Bu tarihsel bir yazgıya dönüşür.

Krallığın çifte doğasının tamamlayıcı ve döngüsel bir karşıtlığı olarak belirir. Kral toplumun üstünde ve ötesinde, dolayısıyla ona karşıt bir konumda bulunmaklığıyla toplumu birleştirir de, böylelikle genel gönenci temsil eder. Krallığın *celeritas* ve *gravitas* biçimleri arasındaki kimi yer değişiklikleri bundan dolayıdır –tıpkı bu iki biçimin uzun dönemde birbiriyle yer değiştirdiği artsüremli bir yapı sergileyen Roma krallık geleneğindeki gibi. Gerçekten de Romulus başlangıçta iktidarı Sabin Kralı Tatius'la paylaşır. Daha sonra Tatius'u öldürmesine karşın, kendisi de bir sorun yokken –tanrılık katına yükselmeyi sağlayacak biçimde– ortadan yiter ve yerine sağgörülü bir Sabin, Numa geçer. Romulus'un gözden yitip tanrılığa yükselişi, sözünü ettiğimiz türden kimi çelişkiler de gösterir. Romulus (bir değişkeye göre) Mars'ın sunağında bir kurban keseceği sıra bu sona uğramıştır. Tam kurban etme anında gizemli biçimde göğe alınmış ve gerçekten kralların değil de halkın tanrısı olan Quirinus'a dönüşmüştür. Az sonra göreceğimiz gibi, ilk Polinezya reisi de sunduğu kurban yüzünden bu duruma uğramış ve halkının yitik tanrısı olmuştur. Her ne olduysa olmuş, Romulus'un Sabin ardılı Numa Roma'yı savaştan kurtarmış ve kent düzeninin araçları olan rahiplik ve tapıncı kurmuştur. Numa'nın düzeltimleri, yerli halktan biri olarak canlandırmaya yeltendiği daha genel bir popüler çıkarı temsil eder. Bundan sonra, Latin krallığı *celeritas* ile *gravitas*, büyüsel savaş krallarıyla dinsel barış kralları arasında gidip gelecektir.

Ancak Devlet ile Toplum'un karşıt kutupları arasındaki bu yer değiştirme, değişik zaman boyutları üzerine oturan bu tür nice başka döngüden yalnızca biridir. Daha kısa süreli bir döngüde, egemen Jüpiter'in saltanatı her yıl bütün düzenin askıya alındığı ve halkın çok sevdiği bir Saturnus şenliğiyle (*Saturnales*) kesintiye uğrar[12]. Saturnus şenliğinde, Lupercus şenliğinde, bunları izleyen şölenlerde ve başka yerlerdeki geleneksel krallıkların bunlara benzeyen yıllık şenliklerinde, ortaya ilk baştaki yapıdan kaynaklanan kapsamlı bir değiştokuş çıkar. Bu kozmik ve toplumsal yeniden-doğuş döneminde *celeritas* ile *gravitas* yer değiştirir: Halk kargaşanın yanına geçer ve oluşturdukları topluluğun kutlanması bir sözde ayaklanma kuttörenidir (Gluckman 1963). Bu alt sınıfların şölenidir, sonuçta, Bakhtin'in (1968) dediğince, "maddi tabanın alt tabakası"nın (bizim hâlâ "kaba," "toprağa benzer" dediğimiz şey) yaptığı bir kutlamadır. Genel bir serbestliğin, ölçüsüz şenliğin egemen olduğu ve toplumsal rollerin değiştiği bir sahnede alt üst oluş,

yıkımla, hatta sapkınlıkla birleşir. Efendi ve köle eşit olur, belki de konumlarını değiştirirler. Kral kaçmaya (*regi fugium*) zorlanır ya da kuttörensel olarak öldürülür. Antropolojik açıdan pek ün kazanmış olan Swazi *incwala* törenlerinde kralın başkenti yağmalanır ve kral kutsal aşağılamalarla halkın düşmanı olarak damgalanır. Afrika ve Yakın Doğu kadar, Avrupa ve Polinezya'da da egemen monarkın yerine bir soytarı kral ya da halkın, bu yerinden edilmiş tanrısı geçirilir, bu kral toprağın ecesini yeniden elde edip şenliklerde başkanlık yapar[13].

Hawaii'deki bu tür yıllık törende, Makahiki'de ("Yıl") mitolojik kral olan yitik tanrı, toprağı ele geçirmek üzere geri döner. Halkın sungularını toplamak için adayı dolaşırken, ardında sözde savaş ve kutlama sahneleri bırakır. Tanrı'nın dolaşması sona erdiğinde, Hawaiililer, Fiji tahta geçiş törenlerinin bir değişkesini uygulamaya girişir. Egemen kral, halkın geri dönen tanrısının yandaşlarınca karşılanmak üzere denizden gelir; krala kargılar savururlar, bunlardan biri simgesel olarak hedefini bulur. Böylece tanrı tarafından öldürülen tanrı, kendini tanrıya kurban olarak sunmak üzere tapınağa girer ve onu "buyur ikimizin ülkesine" diye esenler. Ancak kralın ölümü onun yeniden göğe yükseliş anıdır da; sonunda kurban edildiği tanrıya dönüşür. Tıpkı geçici şenlik kralının işin sonunda öldürülmesi gerektiği gibi, geri dönen tanrı putu da çok geçmeden parçalara ayrılır, bağlanır ve gizlenir –kralın törensel ikizi (ya da insan-tanrı) tarafından gözetilen bir kuttören; bu törensel ikizin adlarından biri şöyledir: "Ölüm Yakın". Bunun üzerine tahtı gerçekten ele geçiren kişi, yönetime gelen kral, olağan insan kurbanı işine geri döner (Valeri: 1985).

Bu kuttörenin Avrupa tarihiyle ilgi çekici bir bağlantı noktası daha vardır: Hawaiililerin kendisini yitik tanrı/krallarıyla özdeşleştirdikleri Kaptan Cook'un ölümündeki nokta. Bir sonraki bölümde bu olay ayrıntılarıyla anlatılacak; burada kısa bir özetle yetinebiliriz. Cook'un Kaua'i Adası'na Ocak 1778'deki ilk gelişi Yeni Yıl kuttöreninin (Makahiki) geleneksel aylarına denk gelmiştir. Cook Adalar'a aynı yılın sonlarında, Makahiki törenlerinin başlamasına çok yakın bir dönemde geri dönmüştür. Şimdi kuzey Maui'ye varmış olan Cook, tanrı Lono'nun yolculuğuna başladığı ve onu bitirdiği yer olan Kealakekua Koyu'ndaki tapınağa çıkmak üzere, Hawai'i adasını Lono'nun saat yönündeki yıllık ilerleyişine uygun biçimde denizden dolaşmış oluyordu. İngiliz kaptan oradan Şubat 1779'un başlarında, neredeyse Makahiki

törenlerinin kesinlikle son bulduğu günde ayrıldı. Ancak Kahiki'ye doğru yol aldığı sıra *Resolution*'ın direklerinden biri yerinden çıktı ve Cook umulmadık, anlaşılmadık bir anda geri dönmek yönündeki kuttörensel yanlışını işledi. Büyük Denizci artık *hors catégorie* idi. Bu, Leach ve Douglas'tan öğrendiğimiz gibi çok tehlikeli bir durumdur ve Cook birkaç gün içinde gerçekten ölecekti –kimi Lono rahiplerinin kendisine ne zaman geri döneceğini sormuş olmalarına karşın. Bu kuttörensel bir ölümdü: Çoğu reis olan yüzlerce Hawaiili, ölümünde bir payları olsun diye düşen tanrıya saldırdı (bkz. Sahlins 1981). Ancak sonradan geleneksel devletlerin krallarının çoğu da aynı yazgıya uğradı. Hocart, Laulu bir soylunun şu sözlerini aktarır: "yüce reislerin pek azı öldürülmekten kurtulmuştur" (1929: 158)[14].

> Gönül erince erer mi hiç
> Krallar savsaklamamalı özel adamlarının gönlünü hoş tutmayı!...
> Ne tür bir tanrısın sen, kullarından daha çok
> Duyan ölümlülerin acılarını?
>
> (Shakespeare, *V. Henry*)

Egemenlik, bulunduğu konumun belirsizliğini asla savuşturamaz. Fijili kral için, Toplum'un kendini Devlet'e karşı korumak uğruna kimi sıkıntılara katlandığı tahta geçiş anında, tam anlamıyla bu durum söz konusu olsa gerektir. Gerçekten de tahta geçiş kuttörenlerinde reise toprak üzerinde "yöneticilik" ya da "yetke" (*lewa*) verilse de, toprağın kendisi ona bırakılmaz. Toprak (*qele*) bilinçli biçimde onun yerli "sahipleri" (*i taukei*) ile özdeşleştirilir; bu ortadan kaldırılamayacak bir bağdır. Geleneksel olarak (ya da Toprak Komisyonu öncesinde) reisin oymağının topraksız olduğu yolundaki yaygın sav, bundan dolayıdır; bu oymak yalnızca toprağın yerli sahiplerinden (evlilik payı ya da kızkardeşlerinin oğlu olmaklığıyla kalıt olarak) aldığı geçici konumu taşır (Hocart 1929: 97, 98; 1950: 88; *The Heart of Fiji*: 441; Council of Chiefs 1881: 55). Yönetici reis, üretim araçlarından hiçbirine sahip değildir. Buna bağlı olarak, yerli uyruklarını günlük yemeğini sağlayıp pişirmek türünden aşağı işlere koşamaz; bu tür şeyler daha çok kendi ev halkının, kendi soyçizgisinin ya da savaşta yenilgiye uğrattığı halkın yükümleridir (*nona tamata ga, qali kaisi sara*). Gerçi kralın tahta çıkışı sırasında egemenliğe daha dramatik koşullar da dayatılır. Hocart'ın gözlediğine göre, Fijili reis bu durumda kuttörensel olarak yeniden

doğar, yani yerli bir tanrı olur. Böyle olmasa, birisi onu tehlikeli bir yabancı olduğu için öldürmek zorunda kalacaktır.

Reis gerçekten de tam kutsanma anında, toprağı onun yetkesine (*lewa*) veren kavanın sunumu yoluyla yerli halk tarafından öldürülür. Yerli halktan kurban edilmiş bir çocuğun çürüyen gövdesinden büyüyen kava, onu içen reisi zehirler. Kavanın kökenine ilişkin (genellikle doğu Fiji'yle bağıntılı) Tonga ve Rotuma mitlerinin değişkeleri burada yeniden kuttörensel olarak canlandırılmaktadır[15]. Halkın tarımsal uğraşının kutsal ürünü olan tahta geçiş kavası, Lau'da toprağın yerli sahiplerinin (*mataqali* Taqalevu) bir temsilcisi tarafından hazırlanır; bu kişi bitkinin ana kökünü alışıldık yoldan değil, keskin bir aleti (eski dönemde olasılıkla bir kargıyı) bütün gücüyle saplayarak ayırır. Böylelikle öldürülen kök (toprağın çocuğu), toprağın halkından bir rahibin gözetiminde, kabı hazırlayan ve sunan krallık soyundan genç erkeklere (savaşçılara) verilir. (Bau göreneği üzerine yazan Rokowaqa [(tarihsiz): 40], bu işte görev alan *tu yaqona* ya da kap-taşıyıcının bir *vasu i taukei e loma ni koro*, yani "Toprağın köyün merkezindeki yerli sahiplerinin kızkardeşinin oğlu" olması gerektiğini yazıyor.) Şuna dikkat edin, kava kökünün suyu, gelenek olduğu üzere çiğnenerek çıkarılır: Halkın kurban edilmiş çocuğu, genç reisler tarafından yenmektedir. Ancak kava suyunun farklı bir simgesel kaynağı vardır. Lau tahta geçiş kuttörenlerinde söylenen klasik Cakaudrove kava türküsü, ondan, göklerden boşalan kutsal yağmur suyu olarak söz eder (Hocart 1929: 64-65). Bu eril ve reiscil su (ersuyu) bir kava tasının dölyatağında toprağın ürünüyle (dişi) karışır; bu tasın ayaklarına "memeler" (*sucu*) denir ve bunlar baş taraflarından ters bir üçgenin üst bölümüne bağlıdır: Reise doğru uzanan kutsal bir göbekbağı. Bu bağ, küçük, ak deniz salyangozu kabuklarıyla süslenmiştir; kabuklar reislik imi olmakla kalmazlar, adlarıyla *–buli leka–* da doğum eğretilemesini sürdürürler. *Buli*, "biçimlendirmek", Fiji döllenme kuramında, erkeğin kadının gövdesinde gerçekleştirdiği gebe bırakıcı eyleme karşılık gelir.

Halkın kurban edilen çocuğu, böylece reisi doğuracaktır. Ancak reis, dışardan gelen bu yırtıcı yamyam, kurbanı yedikten sonra kendisi de onun tarafından kurban edilmiş olacaktır. Kral kutsal sunguyu içerken, Fijililerin "ölmüş" (*mateni*) ya da "kavadan ölmüş" (*mate ni yaqona*) dediği zehirlenme durumunda olduğundan, bunun etkisinden kurtulması tam olarak "yaşamak" (*bula*) demeye gelir[16]. Bu, reisin

başkasının yardımı olmadan içtiği ikinci, taze su dolu kabı açıklar. Tanrı oracıkta yeniden can bulmuş, yaşama dönmüştür –biçim değiştirmiş bir durumda.

Denizden toprağa, yabancılıktan yerliliğe geçmiş olan reis, artık halk tarafından içerilmiştir. Doğru, tanrısallığının ekseni dünya düzleminden daha üstteki bir konuma uzanır: Toprağın insanlarının armağan olarak verdiği hasırlar üst üste konup reisin tören alanındaki oturduğu yeri yükseltirler[17]. Ancak reis aynı zamanda toplumun dışından merkeze alınarak, yerli ve insan kılınır. Bu başkalaşım kadının taşıdığı temel iktidardır: Bir zamanlar yaratıcı ve yıkıcı olan doğal bir gücün kültür tözüne dönüştürülmesi. Bunu izleyen (ve bütün evreleri yerli halkın törensel gözetimi altında gerçekleşen) tahta çıkış kuttörenleri, reisin doğumu ve üyeliğe alınışı eğretilemesini bir sonuca erdirecektir. Bundan sonra reis ve soyu artık "köyün merkezindeki halk" (*kai lomanikoro*) olacaktır. Burada kral "öylece oturur." (Freud'un Frazer'ı izleyerek gözlemlediği gibi, tam tersi kadar, halkı da Polinezyalı reisten korumak amacını taşıyan) Kutsal tabularıyla sınırlanan reis, bir yarı-yalıtıklığa yazgılı kılınmıştır.

Böylece yapı açıklık kazanırken *celeritas* ile *gravitas* yer değiştirirler. Reis bütün görkemiyle "öylece oturduğu" toplum merkezine alınıyorsa, daha önce burada oturanlar da onun savaş köpekleri (*koli*, Fiji'de iyi bilenen bir eğretileme) olur. Bunlar reisin *bati*'sidir, bu terim hem "sınır"a hem "savaşçı"ya karşılık gelir. Bir anlamı da "[yamyam kurbanı ısıran] diş"tir. Çünkü reis halkını yemek yerine, dışarıdan insan kurbanlar bulmak ve bunları halkıyla paylaşmak zorundadır. Bau törenlerinin sonunda *Vunivalu* kendisini tahta geçiren yerli oymak reisini ona yamyam bir kurban armağan ederek ödüllendirir (Hocart 1929: 70)[18]. Savaşta toprağın (*vanua*) ötesindeki yörelerden ya da özel anlarda geleneksel düşmanlardan ve yabancı reislerden alınan bu kurbanlar, gerçekte yönetici reisle aynı doğayı taşırlar –dışarının korkunç tanrıları. Zehirlenip yerli bir tanrı olarak yeniden doğan reis, şimdi, halka *kendi soyundan gövdelerden* bir şölen vermek zorundadır. Kurbanları çiğ durumdayken alıp kutsayan reis, pişirilen gövdelerinin belli bir bölümünü toprağın yerli sahiplerine, özellikle de yerli soyçizgilerinden rahiplere ve diğer reislere dağıtır, böylelikle tanrısal kazanımları onlarla paylaşmış olur. Bu, on dokuzuncu yüzyıldan kalma, en yüceltilen ya da en iğrenilen düşmanlara karşı gösterilen alışılmadık davranışlar

üzerine kaleme alınan ve reisin tahta geçiş törenlerinin gülünçlemelerini de içeren kimi yazanakları anlamamızı sağlayacaktır (örnekse, Endicott 1923: 59-60; Diapea 1928: 19-20; Clunie 1977). İngiliz misyoner Thomas Williams'ın kaydettiği şu güzel türküde de muzaffer savaşçılar ve kendisiyle alay eden kadınlar tarafından kurban yerine sürüklenen gövde şöyle demektedir:

Yari au malua,	Yavaş sürüyün beni,
Yari au maula,	Yavaş sürüyün beni,
Koi au na saro ni nomu vanua.	Ülkenizin baş savunucusuyum ben.
	(Williams ve Calvert 1859: 163)[19].

Pişirilmiş erkekler yönetici reis tarafından toprağın çiğ kadınlarının karşılığı olarak verilir[20]. Bu değişim eşdeğerliklerini Lévi-Strauss uydurmamıştır; onları böyle tasarımlayan Fijililerin kendisidir (Hocart 1929: 129). Çünkü reis zaten aynı işi kendi varlığıyla yapmaya yükümlü kılınmıştır. Lau tahta çıkış kuttörenlerinin belli arındırma törenlerinin ardından gelen son bölümünde, krala bir kez daha ağaç kabuğundan yapılma yaygılardan oluşan bir yolda eşlik edilir. Ancak eşlikçiler bu kez adanın en uzak ve en yerli köyünden gelen ve geleneksel zafer türküsünü söyleyen savaşçılardır. Bu, taç giydirilen yeni reisin zaferi midir? Reis aralarından geçerken bu savaşçıların söylediği türkü yamyam kurbanın gövdesi üzerine söyledikleri türkünün aynısıdır.

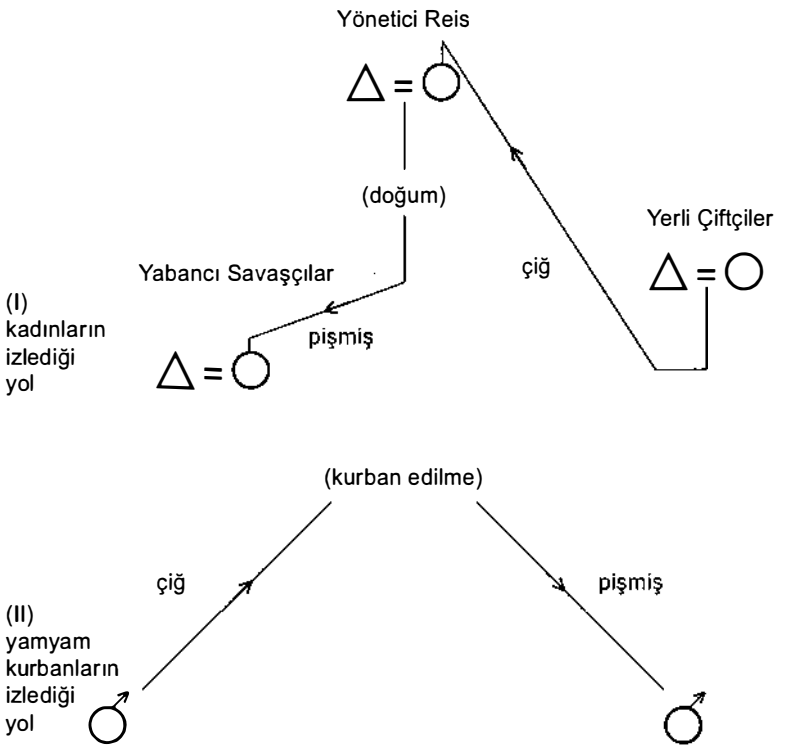
Son bir yapısal değiştiriye değinerek bu bölümü bitireceğim. Reisle halkın, denizle toprağın birleşiminin ortaya bireşimsel bir terim çıkardığını görmüştük: Hem eril hem dişil nitelikte, *celeritas* ile *gravitas*'ın karışımı olan egemen iktidar. Bu değiştiri, dizgeye dikey bir boyut kazandırır, reis dizgenin içinde olduğu kadar üstündedir de; ancak bu boyut, dizgenin zorunlu bir üçüncü terimi içerecek biçimde yatay yayılımını da sağlar. Bütün olarak kurulmuş kuşatıcı yapı, Dumézil'in Hint-Avrupa uygarlıkları için tanımladığı üç işlevden oluşan (ancak tam olarak aynı düzenlenimi taşımayan) üç-bölümlü bir piramit çerçevedir. Üstelik bu bütünlük, Dumézil'in zaman zaman onu betimlemek için benimsediği (örnekse, 1949: 76) eytişimsel süreç aracılığıyla gelişir.

Artık yerel bir tanrıya dönüşmüş olan Fijili yönetici reis, yamyamlık eğilimini toprağın yerli sahiplerine uygun bir hale getirerek sürdürür, kurbanları dışardan bulur, bunların dağıtılması halkın kendisine sunduklarına (çiğ kadınlar ve ilk çiğ tarım ürünleri) karşılık verdiği ödül-

dür. Çatışma ve yamyamlığın Mars'ın duvarlar dışındaki alanına aktarılması, ortaya, Roma'nın saldırgan Etrüsklerden oluşan üçüncü oymağına benzeyen üçüncü bir kategorinin çıkmasına yol açar. Fiji'de de bu insanlar, aynı biçimde, artık reis ve halktan oluşan "toprak"a (*vanua*) karşıtlık içindeki "yabancılar"dır; ancak bu yabancılar reis ve halkla daha üst düzey bir "yönetim"de birleşirler. Yabancı savaşçılar genel anlamda iki sınıfa ayrılır: Belli bir özerklik taşıyan bağlaşık köyler ve reisliğin sınırları dışındaki ülkeler (*bati* [*balavu*]) ile yönetici resin topraklarında yaşayan ve buradakilerle daha bütünleşmiş olan "gerçek deniz halkı" (*kai wai dina*). En nam salmış katiller bu gerçek deniz halkıdır; adı "tehlikeli insanlara" (*tamata rerevaki*) çıkmıştır bunların. Lau'daki Levuka halkı, Koro ve Cakaudrove'nin Butonları ve Bau'daki Lasakau avcıları ünlü örneklerdir –bu sonunculara törensel olarak biçilen iş, deniz kaplumbağası avcılığıdır, ama reis insan kurbanlara gereksinim duyduğunda, insan avcısı kesiliverirler[21]. Her zaman köken ve konum açısından dışardan olan, uzun süredir reisliğin sınırları içinde yaşıyor olsalar bile "farklı halk" (*kai tani*) olarak görülen bu savaşçılar, kralın kızlarından birinin armağan edilmesi yoluyla bu yüce yöneticinin hizmetine girerler. Tıpkı yönetici reis başlangıçta yerli çiftçilerin kutsal yeğeni olduğunca, reisin bu yabancı katilleri de kökende onun kutsal yeğenleri olurlar[22].

Böylelikle bu bütünce, çiğ kadınların pişmiş erkeklerle değiştokuşuna dayalı inceden inceye işlenmiş bir döngü oluşturur; ancak bu döngü, kimi noktalarda, kategorilerle bunların hiyerarşik ilişkisi arasındaki ayrımları gözeten dönüşümler tarafından ortaya konur. Krallık ailesinin çocuğunun doğum kuttörenlerinde hem ana –reisin yerli halktan elde ettiği çiğ kadın– hem de çocuğu, simgesel olarak pişirilir[23]. Bu işlem onları kültürel kılıyor, doğal-tinsel dünyadan çekip kültürün içine katıyorsa, bunun bir anlamı da reisin yabancı katillerine verdiği kızının insanal boyutlara indirgenmiş olmasıdır. Değiştokuşta yabancı savaşçılar reise çiğ gövdeler verirler; ama tören için gereken sayıya ulaşamamışlarsa, kurbanları (diğer topluluklardaki) kendi akrabaları arasından bulmak zorundadırlar, eksikliğin cezasını kendi insanlarıyla ödeyeceklerdir. Kurbanlar, kurban edici olan reisle de bir tutulur; ama yine, bu sungular (bütün döngüyü armağan olarak verdikleri çiğ kadınla başlatan) yerli çiftçilerle paylaşılmadan önce pişirilip tinsel değerlerinden arındırılırlar (bkz. çizim 1). Çiğ ile pişmiş, doğal ile

kültürel arasındaki dönüşümler, böylelikle, reise, aracı olduğu kadar hiyerarşik bir konum da sağlar: Toprak halkıyla deniz halkının, çiftçilerle balıkçı (ya da denizcilerin), yerli uyruklarıyla yabancı bağlaşıklarının, içerdeki korumalarıyla dışardaki katillerinin arasında ve üstünde bir konum.



Şekil 1: Çiğ kadınlar / pişmiş erkekler: *Matanitu*'nun ("Yönetim") kurucu bağıntıları.

Dahası: Çiğ kadınların pişmiş erkeklere karşılık verilmesi bütün reislik ekonomisi için paradigmatik niteliktedir. Fijililer, yerli toprak halkı ile göçmen deniz halkı arasındaki temel ikiliğe koşut nitelikte, kapsamlı bir maddi nesneler sınıflandırması yaparlar. Bitkisel besin, et, içecekler, kap kacak, ev eşyaları ve kişisel süs eşyaları aynı biçimde toprak nesneleri ve deniz nesneleri diye ayrılır: Bir araya gelmeleri bütün bir kültürel varoluş için kaçınılmaz olan tamamalayıcı ürünler (Rokowaqa [tarihsiz]: 37-39). O zaman aynı şey, kendisi bir zamanlar

ya da sırasıyla hem topraktan hem denizden olan, mal değiştokuşunun ulu aracısı ve kültürel bütünlüğün yüce türeticisi olarak iş gören yönetici reis için de söylenebilir. Kökende göçmen olan reis, toprak halkıyla akrabalık taşıyan bir deniz insanıdır; bundan dolayı da denizden gelme ya da yabancı mallarının yerli toprak ürünleriyle değiştokuşunu gerçekleştiren kişidir. Öte yandan, göçmen katilleriyle, "gerçek deniz halkı"yla akraba olan reis, "toprak"ı (*vanua*) temsil eder ve toprağın yerli sahiplerinin tarım ve el ürünlerini denizdeki bağlaşıklarına aktarır. Egemenin, bu karşılıklı toprak/deniz konumlarıyla oluşturduğu birleşimde, yalın bir kural, üçlü çerçevenin kesintisiz biçimde bu ikili değiştokuşa indirgenmesini güvenceye alır: Kimse kendi emeğinin (kendi *salu*'sunun) özel ürünlerini, karşıt kategorinin üyelerinin önünde tüketemez. Dahası bu kural, yönetici reis, yönetimin bu iki öbeği arasındaki işlerde (kendisinin alıcı ve verici olarak orada bulunmadığı durumlarda bile) gücül olarak yer aldığından, genelleştirilir, çünkü iki öbek arasındaki ilişki bunların reisle olan ayrı ayrı ilişkilerine göre geçişli olarak belirlenir.

Bunların anlamı, bütün çerçevenin, kendi doğru devinim biçimi içinde, herhangi bir belli ve duruk karşıtlar kümesinden daha öte bir şey olmasıdır. Burada kuramsal kılgı konusundaki genel görüşümü dile getirmek istiyorum. Yapısal bir çözümleme, belli ölçüde genişletilmiş bir koşut ikili karşıtlıklar çizelgesiyle, hatta böyle bir çizelgeden türetilmiş klasik "A, B için, C, D için neyse, odur" biçimindeki orantılarla yetindiğinde "yapısal çözümleme" adına hak kazanmaz. Doğrusu bu Saussurecül orantılara dayanan dev bir etnografya endüstrisi var. Ama gelin şu Fiji önermesine bir göz atalım: "Kültür, doğa için neyse, erkekler de kadınlar için odur, reisler de halk için aynı şeydir". Önerme geçerlidir –ama yalnızca küresel yapının, özgül bir yerel bağlam ya da görüngeden çıkarılma, yalınlaştırılmış bir indirgenmesi ya da tikel anı olarak. Bu, yapının yeterli bir tanımı olamaz; çünkü yine geçerli, ama içinde bütün kategorilerin imlerini değiştirdiği farklı bir bakış açısından türetilmiş benzer orantılarla her zaman yanlışlanabilir. Örnekse kadınların konumuna ilişkin popüler çalışmalarda yeterince göz önüne alınmayan bu tür yerel nitelikteki değer değiştirimlerinin, yapının genel koşulları olduğuna inanmaktayım[24].

Ayrıca ana kültür kategorilerinin çoğunun "belirsiz", "çelişkin" ya da "mantıksal açıdan kararsız" olduğu sonucuna varılmaktadır

genellikle. Bu sonuçtan da kategorilerin, bunlardan farklı bağlamlarda söz etmek yoluyla belirsizlikten kurtarılabileceği türünden bir yorum çıkmaktadır. Oysa bu tür yapı kavramları, yani bağlamları tek tek belirlenmiş bir önermeler kümesi olarak yapı, mantığın ne işini bitirecek ne de ona özel bir biçim kazandıracaktır. Bütün bu bağlama-göre tanımlar, yalnızca, kültürel çerçevenin olumsal tasarımlarıdır: Bu çerçevenin belli bir (ister gözlemcinin olsun, ister katılımcının) bakış açısından çıkarılma, geçici kesitleri. Bütünün mantığı, kategorilerin, bunun tüm duruk ve bölümsel anlatımlarını tek başına harekete geçirebilecek olan türetici gelişiminde yatar. Bireşim türünden mantıksal biçimlerdeki "çok-anlamlılığı" ya da değerlerin –bağlamlara belirli bir değer biçilmesi biçimdeki– bağlamsal belirlenimini, yalnızca yapının iç artsüremliliği aracılığıyla anlayabiliriz. Bu, temel biçimlerin kültürel yaşamıdır.

IV
Kaptan James Cook ya da Ölen Tanrı

Kaptan Cook'un ölümü üzerine:

> ... Burada yazmış olduklarımın, genel anlamda öze yaklaşmş olsalar bile, her ayrıntıda tam bir doğruluğu dile getirdiklerini savlayamam. Bu tür ayrıntıları doğruluğun eksiksiz biçimde açığa çıkışı saydığımdan özenle sınıflandırdım. Gelgelelim daha anlatmaya giriştiğimde bile fazlasıyla kafa karıştırıcıydılar, dolayısıyla her bir olayda belli bir kesinliğe ulaşmak, hatta bu konuda herhangi bir açıklama vermek bile oldukça zordu.
>
> Alex'in Seyir Defteri: *Berwickshire, Buskerburn Kraliyet Donanması Üssü'nden, son yolculuğunda Kaptan Cook'a eşlik ederken*

1. "Bırakın önünü almayı, kestirmenin bile olanaksız olduğu bir olaylar zinciri"
(William Ellis, Gemi cerrahının yardımcısı, Majestelerinin Gemisi Discovery*'de)*

Bu, okyanustaki hiçbir Avrupa keşif yolculuğunda görülmedik cömertlikte bir karşılamaydı[1]. "Karanlık kumlukta 17 kulaç derinliğe demir attık", diye okuyoruz bir yarsubayın seyir defterinde, "sayılamayacak kadar çok kanonun arasına; içlerindeki insanlar türkü çağırıp sevinçlerini gösteriyorlardı yol boyu" (Riou, Seyir Defteri: 17 Ocak 1779). Hep bir ağızdan türkü çağırmalarını düşünün! Kaptan Cook da bölgede geçirdiği süre boyunca hiç Kealakekua Koyu'ndaki kadar Polinezyalıyı bir arada görmemişti. Sayılamayacak kadar çok kanonun yanı sıra, Hawaiililer *Resolution* ile *Discovery*'ye tırmanıyor, kıyıya birikiyor, suda "balık sürüleri gibi" yüzüyorlardı. Belki de 10000 kişi toplanmıştı ya da olağan dönemde orada yaşayanların beş katı kadarı. Cook'un gördüğünce aralarında silah taşıyan kimse de yoktu. Bunun yerine kanolar domuzlarla, tatlı patateslerle, ekmek ağacı meyveleriyle, şeker

kamışıyla doluydu: Adada yetiştirilen her şeyle. Kadınlar da "kendilerini adamlarımıza vermeye pek istekli görünüyordu" (Ellis 1782, 1: 86). Gemiye bir Hawaii rahibi geldi ve Kaptan Cook'un sırtına bir tapınağın görüntüsüyle bezeli, tapadan yapılma kızıl bir örtü geçirdi, ardından da kurbanlık bir domuz sundu. Kıyıya geldiklerinde rahip Büyük Denizci'yi eliyle Hikiau tapınağına yöneltti. Şakşakçının "Ey Lono" bağırtısını duyan insanlar yoldan çekilip evlerine kaçtı ya da yüzü koyun yere uzandı. Lono doğal ürün, büyüme ve insanın yeniden üretimi ile ilişkilendirilen ve her yıl adalara bereket saçan kış yağmurlarıyla dönen bir tanrıdır; ayrıca eşini bulmak için gelmiş eskil bir kraldır. Kaptan Cook Ocak 1779'da tapınağa, Lono'yu karşılamak için yapılan alışıldık kuttörenlerle girdi. Rahip Koa'a ve Yüzbaşı King kaptanın kollarını iki yana açmış öylece tutarlar ve gereken kurbanlar sunulurken, Cook gerçekten de Lono'nun görüntüsüne bürünmüş gibiydi, birbirine geçen iki tahtadan yapılma, tanrının görüntüsünü temsil eden putun bir eşine dönüşmüştü. Bu Makahiki'nin, büyük Hawaii Yeni Yıl Şenliği'nin törenlerinden biriydi. Sir James Frazer Makahiki'yi *Altın Dal*'ın 3. bölümünde, "Ölen Tanrı" başlığı altında betimlemiştir[2].

Dolayısıyla Cook'un bir kaç hafta sonra Hawaiililerin elinde ölümü, kuttörensel bir son sayılabilir: Mitik bir gerçekliğin tarihsel eğretilemesi. Mitler yalnızca Hawaii cephesinde yer almıyordu üstelik. Cook'un yaşamöyküsünü kaleme alan J. C. Beaglehole, bunu tamamlayan İngiliz halkbilgisinden söz açıyor: "İngilizlerin bir 'Kral'ı arayışı". Cook 14 Şubat 1779 Pazar sabahının ilk saatlerinde bir deniz eri takımıyla, *Discovery*'nin önceki akşam cüretli bir girişimle çalınan filikasına karşılık, Hawaii Kralı Kalaniopu'u'yu rehin almak üzere karaya çıktı; gelgelelim sevimli yaşlı kral bu konuda suçsuzdu. Yakınlardaki o sonucu belirleyecek anda, Cook ile Kalaniopu'u, Tanrı ile Kral kozmik düşmanlar olarak karşı karşıya geleceklerdir. Dolayısıyla bırakın da tarih metinlerini antropolog gözüyle okuyayım burada. Çünkü çıkan çatışmaya ilişkin bütün o kafa karıştırıcı Tolstoycul anlatılarda (mantık sahibi Beaglehole zaman zaman bunlardan herhangi birini seçmeyi reddeder) yinelenip duran tek kesinlik, kuttörensel bir dönüşümün özelliklerini taşıyan dramatik bir yapıdır. Cook, kralı bulmak için ülkenin içerlerine gidip de oradan rehin aldığı kralla birlikte denize döndüğünde, tapınılan bir varlıktan bir düşmanlık nesnesine dönüşmüştür. Kıyıya çıktığında sıradan insanlar alışıldığı üzere yolundan kaçışıp

önünde yere uzanmışlardı; ancak dönüşünde üzerine çullanan kalabalıktan sıyrılayım derken bir reisin silahıyla, demir bir kamayla yüzükoyun suya düşen Cook'un kendisiydi; insanlar ölümünden bir onur payı almak amacıyla "kamaları birbirinin elinden kapmaya çalışıyordu", diye okuyoruz Bay Burney'nin günlüğünden, "onu öldürenler arasında olmak için büyük bir istekle yapıyorlardı bunu" (14 Şubat 1779). Kuttörenin son tersine çevrilişinde Cook'un gövdesi Hawaii Kralı tarafından kurban olarak sunulacaktır.

Cook kurbanın sunulduğu tanrı olmaktan çıkıp onun kurbanına dönüşmüştü –Polinezya düşüncesinde gerçekte hiç mi hiç kökten olmayan ve krallık için verilen savaşlarda hep olanak dahilinde bulunan bir değişme (Valeri: 1985). Bu dönüşümün her bir evresinin kendine özgü bir sungusu vardı: Cook'un izlediği kozmik değerdeki yolun, değişen maddi imleri. Başlangıçta, "Kral'ı bulmaya gittiğinde" önüne domuzlar sürülmüştü; Kalaniopu'u'nun uyanmasını beklerken de kendisine yine tapadan yapılma kızıl örtüler sunuldu –bu, İngiliz kaptanın o sıra hâlâ Hawaii tanrısı olarak görüldüğünü kanıtlıyor. Kral kendi isteğiyle geldi ve gözde eşi Kaneikapolei ile iki reis kendisini durdurup daha fazla gitmemesi için yalvarıp yakarmaya başladığı sıra, Cook'la birlikte kıyıda bekleyen kayığa doğru yürüyordu. Hem Hawaililerin hem de İngilizlerin aktarımlarında, eşiyle iki reisin kralı yere oturmaya zorlayıp, ona kralların ölümüne ilişkin öyküler anlattıkları belirtilmektedir; Yüzbaşı Phillips'in raporuna göre kral o sıra "üzgün ve korkmuş" görünüyordu (Beaglehole'da 1967: 535).

O ana kadar hiçbir şey Kral'ı kuşkuya sürüklemiş değildi; aynı şey İngilizler için de geçerliydi, ancak işler değişiyor gibiydi, söz konusu an için Phillips şunları yazıyor: "İlk kez bize karşı pek de iyi niyetli olmadıklarından kuşkulanmaya başladık" (*agy*). Değişme ansızın, Kral'ın Cook'u ölümlü düşmanı olarak görmeye başladığı anda ortaya çıktı. Bu, bütün toplumsal bağıntıların taşıdıkları imleri değiştirmeye başladıkları sıra boy gösteren yapısal bunalımdır. Buna bağlı olarak, tanrıları yatıştırma edimi sırasında onları kirleten Maori kurbanları türünden maddi değiştokuşlar artık belli bir çokanlamlılık taşır. Yaşlı bir adam Cook'a bir hindistan cevizi sunar; o sıra iyice çileden çıkmış olan Cook'un bu adamı görmezden gelemeyeceği bir diretkenlikle türkü çağırmaktadır. Kral'ın salıverilmesi için bir yakarış mıdır bu? Yüzbaşı Phillips "bir rahibin kurnazlık dolu alçaklığı" saydığı bu işin,

dikkatleri çevrede toplanan ve sayıları iki ya da üç bini bulan Hawaiililerin Kralları'nı korumak için silah kuşanıyor olduğu gerçeğinden uzaklaştırmak için yapıldığı sonucuna varıyor. Tam o sıra önemli bir reisin Koy'un güney ucunu tutan İngilizler tarafından öldürülmüş olduğu haberi gelir. Kral hâlâ "ürküye kapıldığı yüzünden açık seçik okunur biçimde" yerde oturmaktadır (Cook ve King 1784, 3: 44), ama çok geçmeden ortadan kaybolacaktır. Olaylar çığırından çıkmış, kimsenin denetim olanağı kalmamıştır. "Yerliler" İngilizlerin "küstahlık" dediği şeyi sergilemektedir. Cook'a duyulan son bağlılık kırıntıları da hindistan cevizi ve ekmek ağacı meyveleriyle birlikte atılmaya başlayan taş ve sopalarla yok olup gider. Artık her iki taraf da açıkça görülen karşılıklı göz korkutmalara sert biçimde yanıt vermektedir; çok geçmeden "ölümcül vuruşa" varılacaktır[3].

İyi de kim yaptı bunu? O günden elli yıl sonrasına uzanan tarih metinlerinde sekiz dokuz ayrı kişi "Kaptan Cook'u öldüren adam" olarak gösterilmektedir (genellikle bunun demir kamayı ilk saplayan kişi olduğu belirtilir). Saldırgan olduğu savlanan kişilerden çoğunun adı bellidir: Pahea, Nuha, Pihole, Pohewa, vb. Bunlar çoğun konumlarıyla, akrabalık bağıyla ve diğer toplumsal göstergelerle ayırt edilir: Önemli ipuçları; çünkü göstermeyi umduğum kadarıyla, gizemin çözümü temel kategorilerdedir (azizim Watson)[4].

Cook'un ölümü: Lono'nun ölümü. Bu olay kesinkes biriciklik taşır ve her yıl yinelenirdi. Çünkü olay (herhangi bir olay) aynı anda iki düzeyde birden ortaya çıkar: Bireysel eylem ve ortak tasarım olarak; daha doğrusu, kimi yaşam öyküleriyle bunların üzerinde ve yukarısında bulunan ve toplumların varoluşu demeye gelen bir tarih arasındaki *bağıntı* olarak. Clifford Geertz'i yorumlayacak olursak, olay genel bir görüngünün biriciklik taşıyan bir gerçeklenmesidir (1961: 153-54). Bundan dolayı bir yanda tarihsel olumsallık ve bireysel eylemin özellikleri vardır, öte yanda olayın şu (sayesinde belli bir kültür düzenini tanıdığımız) yinelgen boyutları. Bir tarihsel "bilim"in çatışkısı, yaşamöyküsü ya da coğrafyanın getirdiği rastlantılar türünden olumsal durumların *zorunlu koşullar* olmasıdır. Cook şunu ya da bunu yapmasaydı, o zaman ... o zaman ne olurdu? Tarihçi, tam tersine, *birinin* olaylar zincirinin tamamını etkileyen o belirleyici edimini bulma düşüncesine kapılacaktır. Beaglehole için bu edim, artık dünya üzerindeki serüvenlerinden yorgun düşmüş Cook'un denetimi yitirip silahını

ateşlediği andı. Bu düşünüş biçimi tarihin *gerçek bilim* yoluyla o "biricik olana yaslanan" kötü durumundan kurtarılabileceği umudunu da barındırır içinde. Örnekse, yakınlarda önemli bir İngiliz hekimin vardığı tanıya göre, Cook bu üçüncü yolculuk sırasında barsaklardaki bir asalağın yol açtığı sayrılığın tüm belirtilerini gösteriyordu (Watt 1979). İçindeki kurtlardan yorgun düşmüştü. Gerçekte bu düşüncede azıcık kahramansı bir yan vardır: Batı halkbilgisinin Cook'u dünyanın bizim bildiğimiz biçimi almasını sağlayan bir kurucu varlık olarak oturttuğu konuma, bir tıp adamının saygılarını sunması –sanki bu durumda da Hawaiililerin elinden, onun belirleyici varlığına safdil bir psikoloji açısından kestirilebilir yollardan karşılık vermek dışında bir şey gelmezdi. Yine de deniz, gelgitin etkisiyle biraz daha yükselmiş olsa ve filikalar biraz daha yakında bulunsaydı, barsaklarının durumu ne olursa olsun, Cook yakayı sıyırabilirdi –hem de bir diğer belirleyici etmene, yüzme bilmediği gerçeğine karşın.

Neler olup bittiğini anlayabilmek için bile, hangi insanların hangi biçimlerde eylediğini belirtmek yeterli olmayacaktır –tabii bunların neyi imlediğini bilmiyorsak! Olumsal olan, ancak anlam taşır hale geldiğinde bütünüyle tarihsel olur: Yalnızca bir kültürel çerçevede dizgesel ya da konumsal bir değer kazanan kişisel edim ya da çevresel etki olarak. Tarihsel bir anıklık kültürel bir varoluştur. Dolayısıyla Cook'un bireyselliğinin özgül etkisi, onun *mantıklı* bir birey olarak temsil ettiği kültür kategorisince (ya da kategorilerince) dolayımlanmıştır. Öyleyse söz konusu olan, bununla diğerleri arasındaki kategorik bağıntılardır. Frazer Hawaiilileri de, kralın düşmanının bir yabancı olduğunun kanıtını bulduğu şu Polinezyalılara katabilirdi. O gün Hawaii halkı Kralları'nın yaşamı konusunda onca duyarlı olduysa, bunun nedeni, Frazer'ın da savladığı gibi, tanrısal kralın sürdüğü yaşamın halkın yaşamı olması değil miydi?

Bu, kozmosun yaşamıydı da. Dolayısıyla Cook'un ölümüne ilişkin tartışmamızın ilk uğrağı yaratılış, ünlü Hawaaii türküsü Kumulipo, "Koyu-Karanlıkta-Başlayan" olacak (Beckwith 1972). Bu, Cook'un dönemindeki Kral'ın babası Ka-'I-i-mamao'nun doğum türküsüdür, Hawaiililer bunu yeri gelince evrenin öyküsü, yeri gelince Kral'ın yaşamöyküsü olarak okurdu: Böylelikle krallık ailesinin çocuğu "öyküsü anlatılan kozmos" oluverir (Luomala, Beckwith'te 1972: xiii). Sonraki dönem Hawaii geleneğinden öğrendiğimize göre, Kumulipo türküsü

Cook'un Lono olarak karşılandığı tapınak törenlerinde bir rahip tarafından okunmuştu. Bu bilgiyi tarihsel açıdan doğrulama olanağı yoktur. Belki de taşıdığı doğruluk Cook ile yaratılış türküsünün konusu olan krallık üyesi arasındaki eğretilemeli bağıntıda yatmaktadır. Çünkü bu adam, Ka-'I-i-mamao Cook'un Lono sığasını taşıyan en son Hawaiili önceliydi: siyasal rakiplerince tahtından, yaşamından ve eşinden yoksun bırakılmıştı.

2. *Nana i ke Kumu:* Kaynağa Bak

Kumulipo Cook'a başka bir yoldan da bağlıdır. Türkü evrenin başlangıcını güz vakti Ülker'in günbatımındaki doğuşuna yerleştirir: Hawaii'nin kuttörensel yılının başlangıcını, Lono'nun yıllık dönüşünü müjdeleyen göksel olay –Kaptan Cook'un Maui kıyısında görünüşü Kasım 1778'deki bu sekiz günlük döneme denk gelmiştir. Buna karşılık Hawaii'nin Yeni Yıl töreni Makahiki bir bengi dönüş anlamı taşır: Mevsimlerin değişmesinde dünyanın Lono tarafından etkilenmiş ya da biçimlendirilmiş olarak yeniden doğuşu. Ancak ne Lono ne de başka bir belirleyici Hawaii tanrısı, o ilk yaratılışın başını çekmiştir. Kumulipo'da, kimi Maori kozmogoni mitlerinde olduğunca, doğal nesneler dünyası yeniden üretimin ilkeleri olan ilksel kavramlardan doğar (bkz. 2. bölüm). Tanrısal olan, ilkin soyut biçimde, kendinden-doğurucu-ruh olarak belirir. Ancak *po*'nun, dünyanın kendini-doğuruşunun uzun gecesinin yedi dönemi sonrasında, insanoğlunun kardeşleri olarak bu tür tanrılar doğar. Tanrı ile insan birlikte ve yeniden üretimlerinin aracı, yani tek ablaları konusunda bir kardeş çekişmesi içinde ortaya çıkar. Yaratılışın sekizinci döneminde başlayan bu savaşım bunu izleyen *ao* çağlarına, insanın tanıdığı "gün"e ya da dünyaya geçişi sağlar. Gerçekten de bu savaşım, yaşam-veren güçlerin tanrısal olduğu bir dünyada insan yaşamının olanaklılığının koşulu olarak sunulmuştur. Böylelikle sekizinci türkünün sonunda bir zafer kutlanır: "İnsan doğmuştu artık, insan buradaydı artık; / gelmişti gün [*ao*]". Tanrı üzerindeki bu zafer yine her yıl Yeni Yıl'da Lono'ya karşı kazanılan ve mevsimin, Hawaiililerin belirttiğince, uzun geceler döneminden (*po*) uzun günler dönemine (*ao*) geçişini etkileyen başarıya benzer (bkz. Kepelino 1932).

Tanrının ve insanın ablası La'ila'i önceki yaratılış çağlarında ilk doğan kişidir. Hawaii kuramına göre, La'ila'i ilk doğan olmaklığıyla yaratılışın meşru kalıtçısıdır; kadın olduğu için de yalnızca o tanrısalı insan yaşamına dönüştürme gücünü taşır. Buna bağlı olarak, kardeşlerinin onu elde etmek için verdikleri savaşımdaki tartışma konusu kapsamı açısından kozmolojik, biçimi açısından siyasaldır. Kimi soykütüklerinde ikiz olarak betimlenen bu ilk iki kardeşe türküde şu adlar verilir: "Ki'i, bir insan" ve "Kane, bir tanrı." Ancak Ki'i "görüntü", Kane ise "insan" anlamına geldiğinden, her şey çoktan söylenmiştir bile: İlk tanrı "insan"dır ve ilk insan "tanrı"dır. Dolayısıyla türküde tanrı ile insanın konumları La'ila'i'nin eylemleriyle tersine çevrilir. La'ila'i "yana dönük oturur," yani kendine ikinci bir koca, Ki'i'yi alır ve insan Ki'i'den olan çocukları tanrı Kane'den olan çocuklarından önce doğar. Böylelikle insanın soyu yaşça büyük olur:

Ortada fısıltı vardı, dil şaklatma, homurtu,
el vurmalar, vah-vahlar, kafa sallama,
somurtma, huysuzluk, susku.
Kane suskun kaldı, reddetti konuşmayı,
Huysuz, kızgın, gücenik
doğurduklarından dolayı kadına...
Kadın Ki'i'yle yatmıştı.
Kane kuşkuya düştü ilk doğandan, kıskançlaştı,
Kuşkuya düştü Ki'i ile La'ila'i'nin gizli birleşmesinden [?]...
Kızgındı, kıskançtı Kane, Çünkü kadınla daha sonra yatmıştı,
Çocukları bu yüzden yaşça küçük kuşakta kalacak,
Yaşça büyük olanın çocukları efendi olacaktı,
Önce La'ila'i'den, önce Ki'i'den
Bu ikisinin göklerde doğan çocuğu
Çıkmıştı ortaya.

(Becwith 1972: 106)

Bunu izleyen kuşaklarda insanın soyçizgisinin kazadığı zafer, Ki'i'nin kalıtçıları tanrısal Kane'nin soyunu kendi içlerinde bütünüyle eritene dek, insanların oğullarının tanrıların kızlarıyla tekrar tekrar evlenmesiyle korunur. Bu, Hawaii'nin zorla tahta geçme siyasetinin paradigmatik örnekçesidir. Gelgelelim bu öykü insanın durumuna ilişkin daha genel bir Polinezya düşününü de çağrıştırır: İnsanlar kimileyin (hatta çoğun) kendi varoluşlarını tanrıyı yenilgiye uğratmak, böylelikle de dişil iktidarı –doğurgan toprağı– elde etmek yoluyla korumak zorunda kalırlar.

Altın Dal'dan bir sayfa açmama izin verin: Her yıl eski Yeni Zelanda'nın ormanlık yöreleri "sıradışı ve hep yinelenen bir ağlatı"ya sahne olurdu. Tanrıya ayrılmış küçük bir tatlı patates bahçesinde bir Maori rahibi, Nemi korusundaki mitolojik meslektaşına yaraşır nitelikteki kutsal bir evliliği gerçekleştirirdi. Rahip, içinde "Gebe kal, gebe kal" deyişinin geçtiği bir türküye eşlik eden devinimlerle o yılın ürünü için ilk tepeciklere (*puke*, "venüs tepesi" anlamına da gelir) ekim yapardı (Kapiti 1913; Johansen 1958). Rahip tanrı Rongo (= maraeroa; bu hemen hemen Hawaii tanrısı Lono'nun eşdeğeridir) rolünü oynar; Rongo ilk tatlı patatesi karısını (Pani, tarla) gebe bırakmak için tinsel yurdundan penisinde taşıyarak getirmiştir. Ekinlerin büyüme döneminde hiçbir yabancının bahçeye girmesine izin verilmeyecektir. Ama ekin biçme döneminde Rongo'nun mülkü başka bir tanrı, Tu (-matauenga) –"tapu savaşçısı olarak" insanın atası– tarafından kimileyin savaşın kökeni olarak anılan bir çatışmanın konusu yapılacaktır. Tu'yu temsil eden ikinci bir rahip *mapou* ağacının hiç el değmemiş bir dalını –dolayısıyla kutsal bir ağaçtan kırılmış bir dal dememiz gerekmez mi?– kullanarak ilk tatlı patates yumrularını topraktan çıkarır, birbirine bağlar ve yeniden toprağa gömer. Rahip böylelikle Rongo'yu, tanrıyı, tatlı patatesin atası ve aslını öldürür ya da uyutur, dolayısıyla insan, ürünü artık kendi kullanımı için kaldırabilir. Colenso'nun pek zeki Maori bilgi-kaynağı bu kullanım hakkı mitinin özüne iner:

> Rongo-marae-roa [tatlı patates olarak Rongo] halkıyla birlikte Tu-matauenga [savaşçı olarak Tu] tarafından öldürüldü.... Tu-matauenga ağabeyi Rongo-marae-roa'yı bir fırında pişirip yedi de ondan hiçbir şey kalmadı geriye. Şimdi bunun düz çevirisi ya da bu adların gündelik dilimizdeki karşılığı şudur: Rongo-marae-roa *kumara*'dır [tatlı patates], Tu-matauenga da insan (Colenso 1882:36).

Şu bildik totemcilikten ayrılan Polinezya düşüncesinde bütün insanların bütün nesnelere ortak bir soydan akraba olduğunu anımsayalım. Bundan çıkacak mantıksal sonuç, ata ya da akraba soyların tabuya dönüşmesinden çok, Polinezya toplum yaşamının evrensel bir *cannibalisme généralisé (genel yamyamlık)*, hatta içyamyamlık tasarısı olduğudur, çünkü insanlar soykütüksel olarak kendi "doğal" kalımlılık araçlarıyla akrabadır. Sorun, Hawaiililer için, Maoriler için olduğunca ağır değildi, ancak Hawaii'nin ana ürünü taro da insanoğlunun ağabeyidir, zaten bütün yararlı bitki ve hayvanlar tanrısal ataların içkin biçimleri, dola-

yısıyla nice nice *kino lau*, yani tanrıların "sayıya gelmez gövdeleri"dirler. Dahası, kök ürünleri, pişirme yoluyla insan tarafından yenebilir kılmak, onlarda bulunan tanrısalı yok etmekten başka bir şey değildir: Yeniden üretim için, çiğ durumdaki özerk güçlerini yok etmek. (Hawaii'deki çiğ-pişmiş ayrımının kuttörensel değerinin Polinezya'nın her yerinde, özellikle Yeni Zelanda'da bulunması bundandır). Ancak tanrısal yaşamın saldırganca insan tözüne dönüştürülmesi, tüketim kadar üretim biçiminin de niteliğini belirler –"çalışmak" (Hawaii dilinde *hana*) teriminin aslında "kuttören"in yolunu açmasında bile görüldüğünce. Balık avlama, ürün yetiştirme, bir kano yapma ya da aynı nedenle bir oğul sahibi olma, insanın etkin biçimde "tanrıdan bir yaşam" almasının nice yollarındandır.

Böylelikle insanlar tanrısal olana, boyun eğme ve kafa tutmanın alışılmadık bir karışımıyla yaklaşır; bunun temel amacı tanrıların başlangıçta sahip olduğu, korumayı sürdürdüğü ve yalnızca onların verebileceği yaşamı kendilerine aktarmaktır. Bu, tanrısalı önce insanın alanına taşıyan, sonra da onu buradan uzaklaştıran karmaşık bir dilenme ve el koyma bağıntısıdır. Demek insan, bir tür dönemsel tanrıya kıyış yoluyla yaşamayı sürdürmektedir. Ya da tanrı, insan varoluşunun nesnelerinden, toplum yaşamında –yamyamlık demeyeceksek bile– çalma ve yeğinliğe karşılık gelebilecek tanrıya saygı edimleriyle ayırılır. Pişirilmiş yemek sungusuna eşlik eden, tanrıya yönelik bir Maori büyüsünde "En altta ol sen, / Ben en üstteyken" denir; çünkü pişmiş yemek tabuyu yıktığından, sergilenen öfkeyi yatıştırma eylemi, bir tür kirletmedir de –eş deyişle, tanrının kirletilmesi (Shortland 1882: 62; krş. Smith 1974-75). Tanrısal varlıklarla bu saldırgan ilişki, bir tabu durumunda olmayanların kutsalla karşı karşıya gelmesinin neden son derece tehlikeli olduğunu açıklamamızı sağlar. O zaman, şurası kesin, bu Polinezyalılar varoluşlarını tanrıdan başka bir tanrısal düşmanın adı ve koruması altında söküp almayı yeğler. Savaşçılar tanrısı Tu (Ku)'ya öykünmüş, onun yerine geçmişlerdir. Böylelikle insanlar tanrısalın üretici ve barışçıl yanına, Rongo (Lono)'ya nasıl karşı duracaklarını öğrenmiştir. İnsanlar, evrenle üretim ve yeniden üretimi de içeren sonul bağıntılarında, savaşçıdır.

Kaptan Cook'un Maori geleneklerinde "Rongo-Tute" (Rongo-Cook), Hawaii'deki tarihsel görünüşünün tam bir eşi olarak ortaya çıktığını belirtmek, bu karşılaştırmalı yolculuğu gözümüzde biraz daha anlamlı

kılacaktır. Gerçekten Hawaiililerin de Maori döngüsü biçimindeki genel yapının eşi bir tatlı patates kuttörenleri vardı. Bu kuttören "Kamapua'a tarlaları"nda uygulanırdı; Kamapua'a kimilerince Lono'nun görünümlerinden biri olduğu söylenen ve toprağa kök salması yaygın bir erkek eylemi simgesi olan domuz-tanrının adıydı. Ekinler yetişirken bahçe tabuydu, domuz bu sayede dölleme işini gerçekleştirebilirdi. Kimsenin bahçeye taş atmasına, toprağı çubukla dürtmesine, içinde yürümesine izin verilmezdi –bu yasaklar bahçeyi insanların saldırısından korumak için olmasaydı, kulağa oldukça tuhaf gelirdi kuşkusuz. Bahçe böylece Lono'nun olduğuna göre, ekin biçme döneminde çağrılacak ilk tanrı da Ku-kuila'ydı, "dövüşken-Ku" (Kamakau 1976: 25 ve devamı).

Ancak –hem evrensel hem kozmik açıdan– daha önemlisi, Hawaiililerin, Makahiki dedikleri büyük Yeni Yıl törenlerinde Maori tarım döngüsünü en ince ayrıntılarına kadar yeniden canlandırmalarıdır (bkz. Sahlins: 1985). Tu (Ku) ile Rongo (Lono) arasındaki can alıcı savaş, her yıl dört kameri aya yayılan karmaşık bir kuttören dizisi içinde sergilenirdi. Hawaii'deki tek değişiklik Lono'ya karşı duranlar dizelgesine kralın, *par excellence* savaşçının girmesidir: Kazandığı zaferin ödülü bütünüyle kendi tüy-tanrısı, "Ku, Adanın-Kapıp-Kaçırıcısı"ndan (Ku-ka-ili-moku) gelen kralın. Kişi, aşırı basitleştirme çekincesini üstlenerek şunu söyleyebilir: Yeni Zelanda'da genel-anlamda-insana ait olan, Hawaii'de, kralda toplanır. Bu Hawaii'nin Polinezya dizgesinde gerçekleştirdiği değiştiridir: (daha çok Dumontcul anlamdaki) Hiyerarşinin ya da (Frazercıl) tanrısal krallığın aşırı büyüme yönündeki evrimi. Kralın yaşamı, insanlığın varoluşunu içine alır –kralın Lono'yla birleşmenin yolunu aradığı sığası.

Dolayısıyla Cook'un Lono'nun sığasını taşıyan Hawaiili öncellerinin mitolojileri zamandizimsel bir sıraya konduğunda, bunların insan ile tanrı arasındaki ilk savaşımı, sonraki dönemin hanedan savaşlarına aktarmak yoluyla, yukarıdaki sıraya uygun bir hiyerarşi ilkesi sergiledikleri görülür –burada Lono yenilgiye uğratılmış krala dönüşecektir[5]. Başlangıçtaki tanrı dışında, Cook'dan önce gelen en önemli Lonolar Kral Makahiki'deki-Lono (Lonoikamakahiki) ile tarihin başlangıcındaki Ka-'I-i-mamao'dur, Kumulipo yaratılış türküsü bunlar için düzülmüştür. Gerçekten de bunlara ilişkin öyküler hep yaratılış türküsünde insanlığın doğuşunu sağlayan tanrı, erkek ve kadın arasındaki çekiş-

menin değişkeleridir. Gelgelelim bu öykülerin söylemi, söz konusu tanrısal kurbanın, Lono'nun yaşadığı çağ tarihsel döneme yaklaştıkça, mitikten siyasala döner. Dolayısıyla son Kral Ka-'I-i-mamao'nun karısı, babasının kızkardeşinin oğlu tarafından kaçırılınca, iş rakip akrabalar arasında daha büyük aşağılamalara, sonunda da Kral'ın (okuduğumuz değişkeye göre) tahtından indirilip sürüldüğü, öldürüldüğü ya da kendine kıydığı bir savaşa varır. Benzer biçimde, önceki Kral Makahiki'deki-Lono da He'a-o-ke-koa, yani "Savaşçının Kan-sungusu" adındaki (bu ad krallığın ayırıcı işlevini ve zorla tahta geçmedeki belirleyici eylemi –insan kurbanını– gösterir) daha aşağı konumdan birinin ayartma çabaları yüzünden karısından ayrılmış ya da onu öldürmüştür.

Kralın ayrıcalığı olan insan kurbanı tanrıyı uzak bir yere koyan ve insanın yeryüzünü kalıt almasını sağlayan şeydir. Yaşam uğruna alınan yaşamdır bu. Maori geleneğindeki ilkörnek niteliği taşıyan kurban edişte gördüğümüz gibi (2. bölüm), Kaupeka ("Sungu") adındaki daha alt düzey bir tanrı, göğün direklerini yapmak için gereken malzeme uğruna savaşçı-insanın atası Tu tarafından öldürülmüştür; Böylelikle Gök-Baba (Rangi), tanrıların ve onların insan soyunun Yer-Ana (Papa)'da oturmasını sağlamak üzere ayrı bir yere konmuştur. Dolayısıyla Hawaii'de insan kurbanına adanan ve "kutsal"ı (göksel) "dindışı"dan (yersel) ya da tabuyu (*kapu*) *noa*'dan ayıran tapınaklar, dünyanın geri kalanını insanoğlu için serbest kılacaktır. Yeni Yıl kuttöreninde Lono'yla Kral arasındaki ilişki sonucunda gerçekleşen bunun gibi bir şeydir.

Lono'nun yolculuk ettiği bu mevsim, kış yağmurları dönemi "yılın ölen zamanı"ndan "doğurgan nesnelerin ürün verir duruma geldiği" zamana geçiştir. İşte bu Lono'nun yararlı etkisidir. Üretici tanrıyla birleşme, savaşçı tanrıyı askıda bırakmak yoluyla olanaklı kılınır: Ku'ya dönük olağan tapınak kuttörenleri geçici olarak durdurulur. Ama Lono gider gitmez, kral ana Ku tapınaklarını insan kurbanları aracılığıyla yeniden bu işe adar. Sonra da balıkçılık ve tarım türbelerini –Lono'nun tarım türbeleri– yeniden açmak üzere Ada'yı baştan başa dolaşır. Kral artık kendini Lono'nun yerine koyabilir, onun gibi davranabilir. Yine de kralın bu yolla Lono'nun yolculuğunun ürün veren yararlarını insanlara aktarması için tanrının onlardan yoksun bırakılması gerekir. Tanrı Yeni Yıl'ın ilk kurbanı olacaktır (Valeri: 1985)[6].

Kral bir zafer kazanır, halk ise geçimini. Burada halk ile kimi mitlerde başlangıçtaki tanrı olan ve yıllık geri dönüşü genel bir sevinç uyandıran

Lono arasında özel bir *aloha* vardır. Kuttörensel tanrıyla birleşme anı –son ayrılış anı krala aitse de– özellikle halk tarafından kutlanır. Öyleyse bu sevinç şu savımı tamamlamaktadır: Lono'nun görüntüsü her yıl tanrıyla halkın kadınlarının birleşmesinden doğar –tıpkı kimi mitlerde Lono'nun göklerden çok güzel bir Hawaiili kadınla birleşmek için inmesinde olduğunca. Dolayısıyla Cook Makahiki döneminde Kealakekua Koyu'na geldiği sıra, Samwell'e göre, genç kadınlar zamanlarının çoğunu türkü söyleyip dans ederek geçiriyordu –tabii oldukça göze çarpacak biçimde yapıyorlardı bunu; Samwell'in yazıya geçirdiği son derece kösnül iki *hula* türküsü bunu göstermektedir (bkz. 1. bölüm). Yeni Yıl büyük *hula* dönemi olduğu için, dansın koruyucusu olan tanrıça Laka bile eskil türküde Lono'nun kızkardeş-karısı olarak betimlenmiştir. Markiz Adaları'ndaki yerlilerin ve diğer Polinezyalıların benzeş kuttörenlerindeki gibi (Handy 1927), dans, tanrıyı uyandıracaktır: Yerdeki kadınlarla tanrısal atanın bir tür kozmik çiftleşmesi.

Bu konuda yanılmıyorsam, söz konusu kutsal evlilikten doğan Makahiki imgesi böylece, kralı kuttörensel olarak üretenin tersine çevrilmesinden oluşan ve toplumsal açıdan bakışımlı bir birleşmenin ürünüdür. Hawaiili bir kralın ölümü üzerine toplum düzeninin nasıl taşkın tabu çiğneme sahneleriyle çözüldüğünü anımsayalım. Bu sahneler özellikle reis soyundan kadınlarla sıradan erkeklerin açıktan açığa birleşmesiyle belirginleşir, olağan dönemde bu tür cinsel ilişkiler kesinkes yasaklanmıştır. Bunun simgesel sonucu on gün boyunca söz konusu kamusal kuralsızlıktan uzak tutulan kalıtçının tahta çıkmasıdır; şimdi o bir soylunun doğuş kuttörenlerini (ideal olarak) yansılayan tahta çıkış törenleriyle düzeni (tabuları) yeniden kurmak için geri dönmüştür. Bundan dolayı kral, eğretileme düzleminde, kutsal bir kadının toplumsal açıdan aşağı düzeyden bir erkekten olma oğludur; oysa Lono sureti, tanrısal bir erkekle halktan kadınların üstevlilik niteliğindeki birleşmesinden doğar. Suretin ilk ortaya çıkışından önceki kapkaranlık gecede "sıçrayan-su" (*hi'uwai*) adında bir Makahiki töreni yapılır. Kepelino kutsal reislerin, halkın süslü giysiler içinde yıkanmakta olduğu suya götürülüşünü anlatır; bu giysilerin güzelliğinin yarattığı heyecan içinde "herkes birbirinin çekiciliğine kapılmaya başlar, bunun sonucuna gelince" der Katolik olmayı seçen yazar, "hiç de hoş değildir" (1932: 96). Tan atımında, insanlar bu aşk şöleninden uyandıkları sıra, kumsalda duran Lono'nun suretidir.

Bu uzun haç biçimindeki suretin yatay tahtasında ak tapadan bir kumaş ve *ka'upu* kuşu derileri asılıdır. *Ka'upu* büyük olasılıkla albatrostur; bu göçmen kuş Ekim-Kasım gibi ya da Makahiki döneminin başında çiftleşip yumurta bırakmak üzere Batı Hawaii'deki dağlara gelir (Ni'ihau Adası'nda görünen ak Lanyon albatrosudur). İlk Kral Makahiki'deki-Lono'nun mitolojisi Hawai'i ile batı adaları arasında (bir değişkeye göre, direği *ka'upu* kuşu derileriyle kaplı) bir kanoyla yinelenip duran yolculukları anlatır (Kamakau 1961: 52-53). Karısının genç bir savaşçıyla ilişkisi olduğunu anlayan Lono onunla kavga eder ve kadını öldürür. Yaptığından pişman olan yaslı kral, insanlarla dövüşerek adalarda dolanıp durur, sonunda çıldırmış ve gücünü tüketmiş bir halde kendini batı adası Kaua'i'nin ıssız yörelerinde bulur. Yolculuk ölüm, yoksunluk ve doğal durum yönündedir: Bu Lono'nun, savaşçı insanın zafer kazandığı sıra, yılın daha iyi bir döneminde içinde bulunduğu durumdur. Yılın diğer bölümünde, Makahiki döneminde tanrı zafer kazanmak üzere geri dönecektir –gelgelelim daha işin başında insanlarla dövüşe tutuşması yeni bir sürgüne yol açar.

Katı bir barış durumu içeren yıllık Lono tabusu, suretin kumsalda görülmesiyle birlikte başlar. "Barış" kavgaların olduğu kadar insan uğraşlarının da askıya alınması anlamına gelir, çünkü şimdi tanrı evlenmekte ya da toprağı ele geçirmektedir –zaten "ele geçirme" cinsel kazanım kadar egemenlik anlamına da gelir. Kimi dövüşken tanrıların eşlik ettiği büyük "baba-Lono" (Lono-makua) sureti, yirmi üç gün sonra doğduğu tapınağa geri getirilmek üzere, güneş yönünde bütün ada boyunca gezdirilir. Bu, toprağı doğru yanda tutan bir "doğru-döngü"dür ve bir doğru-döngü, Hawaiili bilgenin bize söylediğince, "krallığın... alıkonulduğunu gösterir" (Kamakau 1976: 5). Her bölgenin sınırında tanrıya, tıpkı yönetici reislerin "haraçları" gibi, toplanmış yiyecek ve mallar sunulur. Ancak her yörenin halkı bunları sunup böylelikle tanrının egemenliğini tanıdıktan sonra, Lono'nun eşlikçileriyle kuttörensel bir dövüşe tutuşur. Yerel halk zafer kazanacak gibidir, çünkü tanrının tabusu ortadan kaldırılmıştır: Artık tohumlanan toprağa girilebilir. Dahası halk günlerce sürecek kutlamalara başladığı sıra, Lono sureti bölgeden yüzü oraya dönük biçimde uzaklaştırılır: "Böylelikle," denir, "o 'karısı'nı görebilecektir" (I'i 1959: 72).

Lono bölgeden bölgeye dolaştırılırken, tanrının bu yüce ve kesin zaferinin taşıdığı gözle görülür çatışkılar, döngünün sonunda kralla

bütüncül bir karşılaşma yoluyla çözülür. Kral tanrıyla tutuştuğu kuttörensel bir savaşta bütün yerel çatışmalardan yengiyle çıkıp kesin zafere ulaşır; böylelikle halkına yaşam, kendisine de egemenlik kazandırmış olur. Makahiki'nin yapısal doruğu olan bu savaşa *kali'i* denir. *Kali'i*, "krala vurmak" ve "kral eylemek –ya da kral kılınmak" anlamına gelir. Bütün bunlar bir anda olur. Tanrının yandaşlarından birinin vurduğu kral krallığını yeniden kazanır.

Bu ilk Hawaii ayının on altıncı günüdür. Yolculuğundan geri dönen Lono sureti tapınağın önündeki kıyıda durur ve büyük bir silahlı savaşçı topluluğu tarafından korunur. Yine kalabalık bir savaşçı topluluğunun eşlik ettiği, ancak kargıları savuşturmada usta birinin önünde durduğu kral ise (hanedanın Kahiki'den çıkıp buraya varışını anımsatacak biçimde) kanoyla denizden gelir. Krala iki kargı atılır. İlki savaşçı-koruması tarafından savuşturulur, ancak birinin koşarak taşıdığı ikinci kargı krala değecektir. Simgesel bir ölüm –ve kralın zaferinin de başlangıcı. Kralın üzerindeki tabu kalkmıştır, savaşçıları Lono'yu koruyanlarla göstermelik bir savaşa tutuşmak üzere kıyıya saldırır. *Kali'i* sınamasına, ünlü bir mitik değinide de kahraman şöyle bir türkü söyler:

> Kamalama kargılarının uçları göbeğimi sıyırdı;
> Sanırım toprağı ele geçirdiğimi gösteriyor bu.
> (Fornander 1916-19, 5: 20)

Burada soylu çocukların doğumunda yer alan ve bebeğe kutsal bir konum sağlayan geleneksel göbek bağı kesme kuttörenlerinden ya da ya da aynı yapıdaki tahta geçiş geleneklerinden söz ediliyor olsa gerek. Kral kargıların sınamasıyla bir yabancı olarak ölür ve yeniden kral olarak doğar.

Bu dönüşüm Lono'nun içerilmesi yoluyla ve bu içerilme *olarak* gerçekleştirilir. Barışçıl, üretici tanrıyı kendine aktaran fatih, yerlileşmesi koşuluyla, yönetici olur. Tanrısal öncelinin özniteliklerini kendine yakıştırır, böylelikle halka yarar sağlayan kişi olacaktır. Valeri (1985) gelen yılın törensel akışında kralın simgesel olarak Hawaii tanrısallığının Lono kutbuna doğru yer değiştirdiğini göstermektedir; yıllık döngü, savaşçı-kralı, (örnekse) Fiji tahta geçiş kuttörenlerindekiyle (3. bölüm) aynı yoldan evcilleştirecektir. Makahiki'nin doruğunda krallığın yenilenmesinin doğanın yeniden doğuşuyla çakıştığını belirtmemiz gerek. Çünkü ideal kuttören takviminde *kali'i* savaşı Ülker'in güz

döneminde otuz üç gün boyunca görünmesinin –dolayısıyla on sekizinci yüzyılın sonlarında 21 Aralık, kış gündönümünün– ardından gelir. Kral güneşle birlikte iktidara geri dönmektedir[7].

Oysa Lono, bunu izleyen iki gün boyunca kurban rolünü oynayacaktır. Makahiki sureti, kralın "yaşayan tanrısı" Kahoali'i, yani "Kralın Yoldaşı"nın –bu tanrı "Ölüm-Yakında" (Koke-ka-make) olarak da bilinir– gözetiminde parçalanıp gizlenir. Kralın törensel ikizi, bu yüzden de yakın akrabası olan Kaholai'i (yamyam yabancı-kralın simgesel kalıntısı niteliğindeki) insan kurbanı törenlerinde kurbanın gözünü emip yutar. "Yaşayan tanrı", dahası, Lono'nun parçalanmasından önceki geceyi suretin uyuduğu tapınağın önüne kurulan ve "Kahoali'i'nin ağı" denen bir evde geçirir. Bu kuttörenlere ilişkin mitte –babası tapınaktaki Ku suretiyle aynı adı (Kuka'ohi'alaka) taşıyan– düzenbaz kahraman, bir evi sarıp tanrıça Haumea'yı tuzağa düşürmek için bir "Maoloha ağı" kullanır; Haumea (ya da Papa), La'ila'i yani ilk doğurgan kadının bir değişkesidir ve onu tuzağa düşürmekte kullanılan ağ bir Makali'i'ye, "Ülker"e aittir. Bundan dolayı, tanrının gizlenmesinin ardından gelen Makahiki töreni, "Maoloha ağı" diye adlandırılır ve halkın Lono'ya karşı kazanılan zafer nedeniyle doğurganlık konusunda elde ettiği kazanımları temsil eder. Her türden yiyecekle dolu, kocaman ve gözleri geniş bir ağ, bir rahibin buyruğuyla silkilir. Toprağa ve insanın payına düşen yiyecekler gelen yılın verimini gösterir. Böylece doğanın verimliliği insanlar tarafından ele geçirilmiş olur ve Lono'ya sungularla dolu bir armağan-kanosu, Kahiki'ye, tanrıların anayurduna gitmek üzere denize bırakılır. Yeni Yıl sona ermektedir. Ertesi dolunayda bir adam (bir tabu çiğneyici) Kahoali'i tarafından yakalanıp kurban edilecektir. Çok geçmeden evler ve tapınağın değişmez suretleri yeniden kurulacaktır: Ku'nun kuttörenlerine ve kralın tasarılarına –daha fazla insan kurbanıyla– adanmış olarak[8].

3. Tarih ya da Mitik-Kılgı

Kuzey Hawai'i'den doğuya doğru yol alan *Discovery*'de 1778 Noel gecesi tayfa tarafından "çok eskilerden beri yapıldığı üzere" tam bir sarhoş kavgasıyla kutlandı (Samwell, Beaglehole'da, 1967: 1155). Gemide bulunan ve "bu gürültü ve kargaşa sahnesi"nden ürküye kapılan bir

Hawaiilinin "beyefendiler"den biri tarafından kurtarılması gerekti. Sir James Frazer orada olsa, yerlilerin Saturnus şölenini andırır göreneklerinin gemidekiyle böyle dünyasal-tarihsel biçimde bitişmesine bayılırdı herhalde: İngiliz ve Polinezyalılar aynı anda, göstermelik bir savaş ve genel bir şenlikle, yeni yılın ve şehit düşmüş barış beyinin gelişini kutluyordu. Hawaii takvimine göre 1778 Noeli on ikinci kameri ayın beşinci günü, yani Lono'nun Ada boyunca yaptığı şenlikli ve döngüsel yolculuğun tam ortasıydı.

O sıra Cook da, Makahiki suretinin eşi bir döngüsel yolculuk yapmaktaydı. Ülker'in görünmesinden yaklaşık sekiz gün önce Maui'ye gelen *Resolution* ile *Discovery,* kuzey Hawai'i'den 2 Aralık 1778'de ayrıldılar; böylece 17 Ocak'ta batı kıyısındaki Kealakekua yakınlarına demir atan (ve 10.000 kendinden geçmiş Hawaiilinin sevinçli karşılamasına uğrayan) Cook, denizden Ada'nın çevresini baştan başa dolaşmış oluyordu. Lono sureti yolculuğuna çoğun Kealakekua'da, yani "Tanrı['nın] Yolu"nda başlar ve bu yolculuk yine orada sona erer. Dolayısıyla Cook, oradaki Hikiau tapınağında bu putun putuna dönüştü: Hindistan cevizinden çiğnenerek çıkarılmış yağla ovuldu ve rahipler tarafından doyuruldu, o sıra Yüzbaşı King'le başka bir rahip Cook'un kollarını iki yana açmış öylece tutuyor ve rahiplerin yardımcıları göreneksel türküleri çağırıyordu. Tanrının bu kuttörensel beslenişi (*hanaipu*) Lono'nun yolculuğu boyunca kral ve yüksek rahiplerin yerel türbelerinde nice kez yinelenir (bkz. Sahlins 1981). Doğru, Kral Kalaniopu'u henüz oraya varmamıştı, ancak temsil ettiği güçlerin orada bulunduğunu gösterir yeterince kanıt vardı. Örnekse, Cook bir rahip tarafından, öpüp yere uzansın diye tapınağın ana varlığı, tanrı Ku'nun sureti "önüne sürüklenmekten rahatsız olmuştu". Cook her açıdan Hawaiililerin kendisine verecekleri payenin gereklerini yerine getiriyordu. Bir tek şey dışında: Bu Lono'nun yolculuğu Yıl Tanrısı'nın alışıldık varış zamanını yaklaşık on üç gün aşmıştı. Olsun, hâlâ Makahiki dönemiydi.

Bütün Hawaiililerin Kaptan Cook'un Lono olduğuna inandığını, ya da daha doğrusu, onun Lono oluşunun herkesin gözünde aynı anlamı taşıdığını düşünmemiz gerekmiyor. Gemilerde denizcilerle birlikte yaşayan sıradan kadınlara gelince, Antigonus'un kendi tanrılaştırılması üzerine söylediği tam yerinde olacaktır: "Uşağım benim için hiç de böyle düşünmüyor". Öte yandan, Kealakekua rahipleri Cook'a

sürekli eşlik etmesi için ünlü bir tabu-adamı atamışlardı; adam Cook'un her geliş gidişinde "Lono" çığlığını basıyor, böylece insanlar da hemen yere uzanıveriyordu. Bu durum, halk genelde ne düşünüyor olursa olsun, Hawaiili yöneticilerin kendi yorumlarını kamuda nesnelleştirmek konusunda benzersiz bir güce sahip olduklarını gösteriyor. Kanılara ilişkin tartışma konularının istedikleri yapıda olmasını sağlayabiliyor ve Lono'ya sunulanları Cook'a vermek yoluyla halkı, kendilerinin meşru yalvaçları oldukları bu dine kolayca bağlıyorlardı. "İşler durumdaki eşitlik," diye belirtiyor Yüzbaşı King, "bu adaya uygun değil" (Beaglehole 1967: 605). Hawaiililerin tarih kuramı da değildi bu.

Tarihin eksenini oluşturan düşünce ayrılığı yönetici sınıf *içinde*, ana tapınağın (Hikiau) yakınında –İngilizler de buraya bir gözlemevi kurmuştu– yaşayan kimi Lono rahipleri ile Koy'un kuzey yakasındaki Ka'awaloa'da Kral Kalaniopu'u ile yaşayan savaşçı reisler arasında belirmişti. Savaşçı olarak taşıdıkları güç, Ku ile örtüşen Kral ve reisleri, Cook/Lono ile rahipler arasında kurulan ve Makahiki döneminin kozmolojik karşısavlarıyla bütün bütüne tutarlı görünen belirsiz bağıntıları gözden geçirmekteydi. Rahipler Cook'u tanrısal Lono olarak kavrayışlarını somutlaştırdıkça, Kaptan'ın reislerle ilişkisi de iyice tehlikeli bir duruma gelmekteydi. İş *kali'i* kuttörenindeki gibi sona erecek, parçalanan tanrıyı savunanlar için, onun anısına tapınıp geri gelişini beklemek dışında yapacak bir iş kalmayacaktı. İki rahibin –bunlardan biri "tabu-adamı"ydı– ünlü sorusu bundan dolayıydı –Cook'un cesedinden bir parçayı alıp *Resolution*'a götürmüşlerdi:

> Bize ... büyük bir içtenlik ve gözle görülür bir kaygıyla şunu sordular: "*Orono* [Lono] bir daha ne zaman gelecek? Dönüşünde bize ne yapacak?" Daha sonra aynı soru başkalarınca da nice kez soruldu; bu düşünce ona karşı tutumlarının genel yönüyle uyuşuyor ve onu üstün yaratılışlı bir varlık saydıklarını gösteriyor (Cook ve King 1784, 3: 69)[9].

Daha önce, yüce rahip Ka'o'o Kral Kalaniopu'u ile Kealakekua'ya geldiği sıra, bu ikisi Kaptan Cook'la her birini diğerlerine tanıtacak tam bir nesne ve övgü değiştokuşuna girişmişlerdi –Samwell buna bir "görkem gösterisi" diyor[10]. Kalaniopu'u kendi tüyden pelerin ve başlığını Cook'a taktı ve İngiliz komutanın elinde de tabu olan krallık konumunun göstergesi sinek yelpazesi vardı. Gelgelelim, Lono'nun yüce rahibi sıra kendisine gelince, Cook'a kızıl tapa kumaşından kolsuz

ve uzun bir gömlek giydirdi. (Buna "bir tür dinsel tapınma biçimi", diyor Yüzbaşı King daha önceki bir deneyiminden yola çıkarak: "Gördüğümüz putların hepsine daima kızıl kumaştan bir giysi giydirilmişti, tıpkı Kaptan Cook'a yapıldığı gibi" [Cook ve King 1784, 3: 5].) Kral kendi toplumsal imgesine göre Cook'u tanrısal bir savaşçı kılmış, rahipse kendi tapınağının imgesini tanrısal bir Cook kılmıştı. Kral Kalaniopu'u ayrıca Kaptan'la sanlarını da değiştirdi ve daha sonra buna karşılık bir akşam yemeği, bir keten gömlek ve Cook'un denizci kılıcını aldı. Bu karşılıklı konum ve san değiştokuşu, Yeni Yıl kuttöreni sırasındaki egemenlik aktarımlarının bir mikrokozmosunu oluşturuyordu, bu yolla kral Lono ile tam anlamıyla birleşiyordu. Bu görkem gösterisiyle ilişkili başka bir sunumda, yüce rahip Kral Kalaniopu'u'ya, yoldaşı Lono rahiplerinin, İngilizlere gösterdikleri cömert konukseverlik karşılığında elde ettikleri demir keserleri karşılık beklemeden verdi. Bu yine, Lono'nun sağladığı yararların (rahiplerin zararına) *krallık tarafından* ele geçirilmesini dile getiriyorduysa, aynı zamanda evrilen tarihsel yapının maddi bir paradigmasıydı da. Kral ve Rahip'in Cook/Lono ile ilişkilerindeki ayrım, kendini kılgısal çıkarların doğurduğu bir karşıtlık olarak gösterecekti.

"Tüyden krallık giysisindedir reis; yeni açılmış bir gonca kralın çocuğu / Geceleyin sungu, gündüzleyin sungu: Rahip bildirsin diye eskil işleri". Sevilen bir on sekizinci yüzyıl türküsünden alınma, "görkem gösterisi"nin karışık değiştokuşlarına yetkin bir giriş niteliğindeki bu dizeler; Lono rahiplerinin Cook'a karşı tutumuyla savaşçı reislerin tutumu arasındaki süregiden ayrılığı anlatmaktadır. Bu ayrım, tarih düzleminde bakıldığında şöyledir: Toplumun, rahiplerin İngilizlere karşı tutumunda anlatımını bulan bütünlük ve ölümsüzlük anlayışı, reislerin bulunduğu konumda soyçizgisi ve bunların kendi çıkarlarıyla karışıyordu. Cook'un ölümünden sonra, İngilizlerle Ka'awaloa'daki reisler arasında ciddi bir düşmanlık ortaya çıktığı sırada bile, Lono rahipleri gemilere her gün yiyecek göndermeyi sürdürdüler. İşin başından beri yaptıkları bir şeydi bu; aynı biçimde, Hikiau tapınağı yakınındaki gökbilim kampına ve iş ya da keşif için adanın içlerine giden birliklere de tam bir eli açıklıkla yardımcı olmuşlardı. Üstelik "kimseden daha fazla ilerlemeyip geri dönmemiz yönünde bir istek gelmemişti", diye okuyoruz resmi yolculuk tutanağından, "hatta bu konuda bir dokundurmayla bile karşılaşmadık. Bize armağanlarını düzenli olarak sunu-

yorlardı; buna yalnızca eli açıklığın sonucu diyemeyiz, sanki dinsel bir ödevi yerine getirir gibiydiler" (Cook ve King 1784, 3: 14-15). Ancak Cook, rahiplerin bu tapınmasını yeterince anlayamamıştı, yapıp ettikleri de başka bir yön izliyordu. Çünkü, King'in söylediğince, "yaptığı şey, bütün dikkatini Kral'ı ya da bulunduğu bölgenin reisini hoşnut kılmaya vermekti", dolayısıyla uzun bir süre "sebze ve kızartılmış domuzdan oluşan günlük yiyeceklerinin sağlanmasından" rahiplerin sorumlu olduğunu bile anlayamadı ve rahip Ka'o'o'nun saygıyla sunduğu kurbanları karşılığında hep Kral Kalaniopu'u'ya bir şeyler vermeyi sürdürdü (Beaglehole 1967: 564). Buradaki her şeyin kuttörensel olduğunu özellikle söylüyorum. 1830'lardan kalma, Hawaii dilindeki önemli bir metinde halkın Cook'la ilişkisinden *ho'omana*, "tapınmak" diye söz edilir, sonuçta "domuz, taro, tapa türünden her şeyi ona [Cook/Lono'ya], tanrılara sundukları yoldan veriyor, karşılığında bir şey beklemiyor, pazarlık etmiyorlardı" (Remy 1861: 28). Bu mantık ve diğer tüm kanıtlar şunu gösteriyor: Rahiplerin Cook'la bir şeyleri değiştokuş etme biçimi kurban etmeden başka bir şey değildi.

Oysa "[savaşçı reisler] ile bütün alışverişlerimizde", diyor King, "bunların kendi çıkarları konusunda son derece duyarlı olduklarını görüyorduk" (Cook ve King 1784, 3: 14-15). İngilizler bu çıkarları demir gereç alışverişini askıya alarak koruduular; bunun yerini Hawaiili soyluların kendi konumlarının göstergesi sayıp pek etkilendikleri kamalar almıştı –Cook'u öldüren de böyle bir demirden kamaydı. Ancak reislerin bu yaklaşımı aynı zamanda oldukça tehlikeliydi, çünkü bunları aşırma ya da aldatma aracılığıyla ele geçirmek yoluna da gidiyorlardı. Reisler, tanrıyla ilişkilerinde, el koyucunun mitik ve eskil ilk örneği olan düzenbaz rolünü oynamaya soyunmuşlardı. Reislerin İngilizlerle bir şeyleri değiştokuş etme biçimi, bir günoğlu tutumu içinde, *noblesse oblige* (*ister istemez*) ile çalma arasında gidip geliyordu. Cook, King, Ellis ve daha nicesi, gemilerin Kealakekua Koyu'na girdiği günden beri sürüp giden kötü aristokratik davranışlardan söz ederler. Halk arasında ansızın baş gösteren bu hırsızlık dalgasının izi "reislerin varlık ve yüreklendirmesine" kadar sürülebilir: Yabancıları Cook'un ölümüne kadar uğraştıran, gözüpekliğe dayalı bir Polinezya sosyolojisi –bu iş *Discovery*'nin filikasının çalınmasıyla başlamıştı, bütün izler de tek bir yere, reis Palea'ya varıyordu. Sonuçta Makahiki de bütünüyle, savaşçı reisin Lono'nun armağanlarına saldırganca el koymasıyla ilgilidir.

Böylece "bitişim yapısı" denen şeye gelmiş oluyoruz: Geleneksel kültür kategorilerini yeniden üreten ve bunlara pragmatik bağlamdan çıkma yeni değerler veren bir tarihsel ilişkiler dizisi (Sahlins 1981). Reisler, rahipler ve İngilizler, bunların hepsi kendi kabul edilmiş eğilim ve çıkarlarını izliyorlardı. Bunun sonucu bağlaşıklıklar, karşıtlıklar –ve belli bir devingenlikle– bütünlenen küçümen bir toplum dizgesidir. Cook'un ölümü sonrasındaki bunalım döneminde Hawaiililerin sergiledikleri davranışlar Clerke'in şöyle bir saptamada bulunmasına yol açıyor: "Burada da Laikler ile Rahipler arasındaki ayrılık konularını açıkça görüyoruz". İngilizler, bu dönem boyunca, Hawaii'nin, aslında orada bulunuşlarıyla iyice ivme kazanan bu bölünmüş-yaratılışına kapılıp sürüklenmişlerdi. Çünkü rahipler kendilerini ne kadar Lono'nun yandaşı kılarlarsa, Cook'un kralın kurbanı olmak biçimindeki yazgısını da o kadar kesinleştiriyorlardı[11].

Bununla birlikte, görülmeye değer bir rastlantılar dizisinden dolayı, Cook 3 Şubat gecesi kusursuza yakın bir kuttörensel çıkış gerçekleştirdi. Zamanlama kusursuz sayılırdı, çünkü Makahiki kuttörenleri (+/– 1 günle) ikinci Hawaii ayının 14. günü olan 1 Şubat'ta sona erecekti. Bu, King'in yayınlanan yolculuk tutanaklarında, 2 şubat günü şunları ne diye yazdığını anlamamızı sağlar: "Terreeoboo [Kalaniopu'u] ve reisleri son günlerde ayrılış tarihimiz konusunda pek meraklı kesildiler" –kendi güncesine de şunu eklemiş: "bu iş yakında gerçekleşirse pek hoşnut kalacakmış gibi görünüyorlardı" (1784, 3: 26, Beaglehole 1967: 517). "Oğlunu", yani King'i bırakması konusunda Hawaiililerin ısrarlı soruları karşısında Cook, Kalaniopu'u ve yüce rahibe gelecek yıl geri döneceğine ilişkin güvence de veriyordu. Hawaiililer onu öldürdükten çok sonra bile geri geleceğine inanmayı sürdürdüler.

İngilizler ayrılmalarından hemen önce, yüce rahibin izniyle, Hikiau tapınağının parmaklığını ve içindeki kimi suretleri odun olarak kullanmak üzere aldılar. On dokuzuncu yüzyılda Cook'un ölümünde bu "kutsala saygısızlık"ın rol oynayıp oynamadığı konusunda çıkan tartışma önemsizdir; Lono'nun konukluğunu izleyen dönemde zaten tapınak temizlenip yeniden kurulur –gerçekte İngilizler de, oradan ayrıldıkları gece tapınak evlerinden birinin yanmakta olduğunu görmüşlerdi. Söz konusu kuttörensel çakışmalar arasında, belki de en dikkate değer olanı, zavallı yaşlı tayfa Willie Watman'ın 1 Şubat sabahı ölmesiydi. Watman, Cook'un adamları arasında Kealakekua'da ölen ilk

kişiydi: Gömülme töreninin yapılacağı gün, hesaplayabildiğimiz kadarıyla, Kral'ın yaşayan tanrısı Kahoali'i'nin Yeni Yıl'ın ilk insan kurbanının gözünü emip yutacağı gündü. Yaşlı Watman'ın Hikiau tapınağına gömülmesini özellikle dileyen kişi de yörenin Hawaiili reisi –bir kaynağa göreyse Kral'ın kendisi– idi. Cook ile King gömülme duasını okudular, böylelikle Sandwich adaları da Hıristiyanlık ile tanışmış oldu; ancak bunu, İngilizlerin işi bittikten sonraki üç gün boyunca gömüte kurbanlar sunan ve başında törenler düzenleyen Yüce rahip Ka'o'o ve Lono "kardeşleri"nin yardımıyla gerçekleştirdiler.

Dolayısıyla 4 Şubat'ın ilk saatlerinde Cook, hâlâ sağ ve salim olarak, Kealakekua Koyu'ndan denize açıldı. Kral da Lono'nun ziyaretini atlatmış ve bundan demir keser ve kamalar gibi elle tutulur kazançlar elde etmişti. Kural gereği, Kral şimdi Ku'ya kurbanlar sunacak ve Lono'nun tarım türbelerini yeniden açacaktı. Olağan kozmik akış yeniden başlayacaktı. Son kuttörensel çakışmanın hava koşullarına bağlı olması da bundandır: Lono'nun ortaya çıkışıyla birlikte anılan ve verim getiren kış fırtınalarından biri *Resolution*'ın baş direğini yerle bir etti ve İngilizler onarım için 11 Şubat 1779'da Kealakekua'ya geri dönmek zorunda kaldılar.

"Talih"ti bu; ya da Batı'nın bilimsel eğretilemesine göre, "iki bağımsız neden-etki zincirinin kesişmesi". Zincirlerden birindeki zayıf halka, Deptford tersanesinin "kötü çalışması" ve "baştan savma biçimde bakım yapmış" olmasıydı (Beaglehole 1967: lxix). Cook, nice zaman önce, özel sektördeyken gemilerinin daha iyi bir donanıma sahip olduğunu söyleyerek yakınmıştı. Gemi donanımlarının sağlanmasındaki bu bozuk düzene bakarak, belki de bundan, yapıların uğursuz bir kesişmesi diye söz etmemiz gerekiyor. İngiliz keşif heyeti artık kesinlikle Hawaii kuttören döngüsünün alanından çıkmıştı. King, Kealakekua'ya dönüşlerinde, oraya ilk gelişlerindeki gibi, binlercesini bırakın, yüzlerce insan bile bulunmadığını belirtiyor. Kralın yokluğundan kaynaklanan bir tabu yürürlükteydi. Dahası İngilizler Makahiki döneminden olağan tapınak törenlerine geçildiğini gösteren yıllık torik avlama kuttörenini kesintiye uğratmışlardı. Cook artık *hors cadre* (*devre dışı*) idi. İşler değişmişti.

Lono'nun açıklanamaz dönüşünün yol açtığı bu mitik-siyasal bunalımla, önceki haftalarda toplumun örgütlenişinde görülen gerilim ve belirsizlikler, iyice açığa çıkmıştı. Ertesi gün gelen Kral, İngilizlerin

yeniden Hikiau tapınağı yakınındaki yeri kullanmalarına izin veren rahiplere çok kızgındı. Rahipler Ka'awaloa'daki reislere tam bir iğrenmeyle, İngiliz dostlarından gizleme gereği duymadıkları bir tutumla karşılık verdiler. Üçgeni tamamlamamız gerekirse, Kral ve reisler "dönüş nedenimizi ... soruşturup duruyorlardı", diyor Burney, "ve bundan son derece rahatsız olmuş görünüyorlardı" (Burney, Elyazması: 12 Şubat 1779; krş. Burney 1819: 256-57). Yüzbaşı King ise geçmişe baktığında şunu düşünüyor: "Pek emin değilim, ama kimi reisler bir çatışma olanağı doğmasından hoşnut gibiydiler" (Beaglehole 1967: 568). Gerçekten de o dönemi yaşayıp yazıya geçirmiş olanların, Hawaiililerin tepkisi konusundaki değerlendirmeleri, değişkenlik göstermektedir: Belki de karmaşık bir bitişim yapısından kaynaklanan ayrı deneyimler nedeniyle. Rahiplerin dostu Samwell "[Hawaiililerin] özyapısını oluşturan iyi ve verim dolu doğalarının" hâlâ "her gönlü" ısıttığını, "her yüzde" can bulduğunu görmektedir (1957: 6). John Ledyard'ın insanların görünüşünden okuduğu ise şöyledir: "Eski dostluğumuz sona ermişti ve artık kötü yanlarımızın henüz bilinmediği ve dış görünüşteki erdemlerimizin bize hayranlık duyulmasını sağlayacak küçücük bir alan açabileceği başka bir adaya gitmek dışında bir şey gelmezdi elimizden" (1963: 141)[12].

O güne dek, iki topluluk arasındaki değişik ve kolay etkilenir ilişkiler, Hawaiili yetkililerce, somuta indirgenebilecek ve Büyük Denizci'nin kendini buna uydurabileceği tek bir belirgin yorumla, Cook'un Makahiki tanrısı sayılmasıyla, düzene konmuştu. Şimdi bu gerçek çözülmeye başlamıştı. Hatta Kral ve reisler için uğursuz bir hale gelmişti. Yüzbaşı King günlüğünde, bir görgülcünün, geri dönüşlerinin nedeni reislere açıklanabilirse, bu gözle görülür hoşnutsuzluklarının giderileceği yönündeki dokunaklı inancına rastlıyoruz. "Durmaksızın bizi geri getirenin ne olduğunu soruyorlardı", diyor o günün tanıklarından biri, "çünkü ne derdimizi anlayabiliyorlardı, ne de gemi direğine ne olduğunu" (Yazan bilinmiyor [Mitchell Library'den]: 23 Ocak 1781). İşin sonu pek uğursuz olacaktı, çünkü dönemin-dışında-dönüş, Makahiki siyasetine bir ayna işlevi görmüştü. Kral'ın kazandığı zafer sırasında tanrıyı yeniden kıyıya çıkarmakla bütün bir egemenlik tartışması yeniden başlamış oluyordu. En güvenilir günce yazarlarından bazılarına göre (Burney, King ve Gilbert), Hawaiililer bundan dolayı şu uğursuz kavrayışa varmışlardı: İngilizler adaya yerleşmek "ve ülkele-

rinin tümünü değilse de bir bölümünü ele geçirmek için" geri döndüler (Gilbert, Elyazması, Burney 1819: 256-57; Beaglehole 1967: 509). Frazer'ın o güzelim kutsal krallık kuramındaki gibi, kuttörensel bunalım siyasal bir tehditti.

Ansızın bir çalma ve yeğinlik patlaması gerçekleşti. "Bu ikinci ziyaret için geldiğimiz günden beri", diyor Clerke, "yerlilerde artık burada kalmamızı iyice sıkıntı verici duruma getiren çok güçlü bir çalma eğilimi belirdiğini gördük; her gün sayısı gittikçe artan ve iyice arsız bir hal alan soygunlarla karşılaşıyorduk" (Beaglehole'da 1967: 531-32). Cook'un ölümünden önceki gün, 13 Şubat'ta reislerle sert kavgalara girildiği göze çarpıyor. Trevenen, daha sonraları, Cook'un ölümünü, o gün bir reisin hırsızlık yaptığı için *Resolution*'dan atılmasına bağlamıştır. Reisler kıyıdan, rahiplerin evinin yakınındaki bir yerden su taşıyan İngilizlere yerli halktan bazı kişilerin yardım etmesini engellemeye çalıştılar. *Discovery*'nin filikasının çalınması işini düzenleyen Palea'nın da yer aldığı bir kavgada iki yarsubay (bunlardan bir George Vancouver'dır) ve birkaç denizci fena halde dayak yediler. Tonga'da ve Society Adaları'nda "Yerliler"in ondan yararlanabilecekleri düşüncesine kapılmalarına izin vermeyeceğini kanıtlamış olan Cook, 13 Şubat'taki dalaşmalardan sonra bir kez daha güç kullanmak zorunda kaldığı kanısına vardı. Dolayısıyla, ertesi gün Kral Kalaniopu'u'yu rehin almak için kıyıya çıktığında kendisine silahlı deniz erlerinden bir birlik eşlik ediyordu.

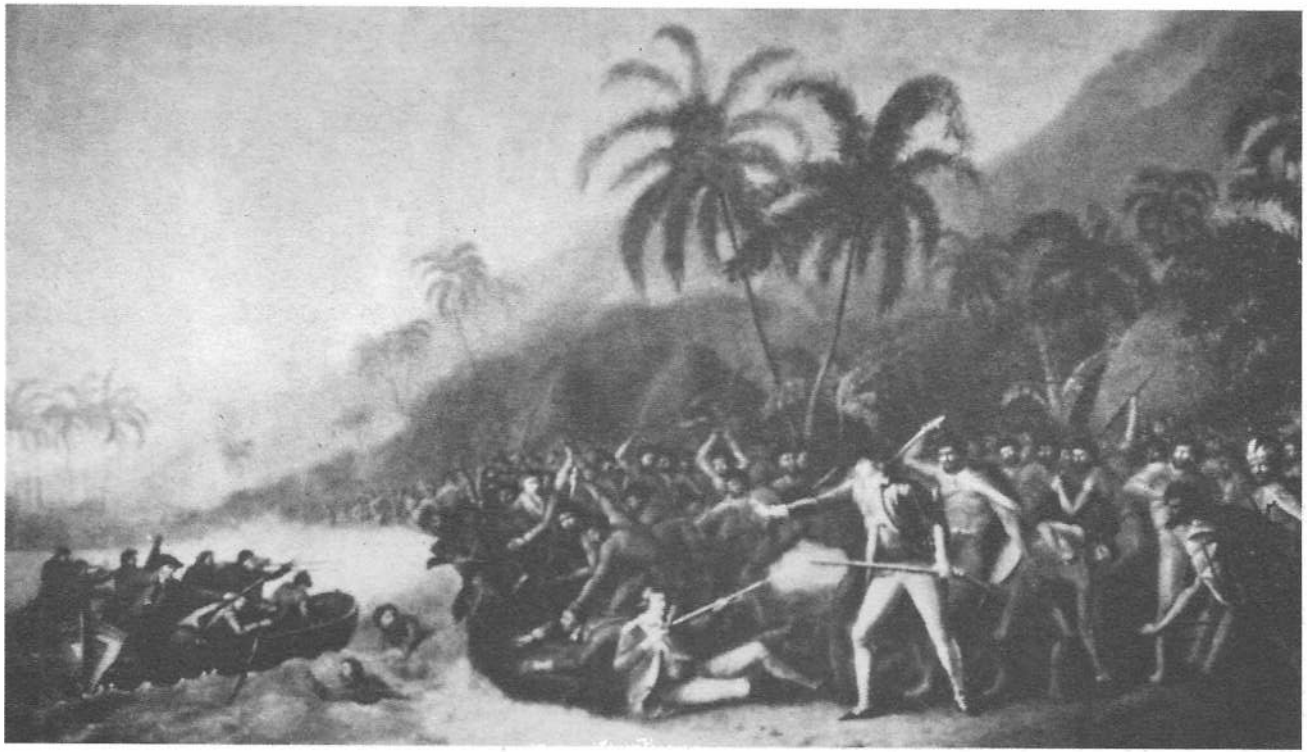
Sahne tuhaf biçimde Makahiki'nin doruğundaki savaşı, *kali'i*'yi anımsatıyordu, ama roller değişmişti. Tanrı Lono (Cook), Kral'la çarpışmak için savaşçılarıyla birlikte denizden geliyordu. Kral, Ku'nun gözetiminde insan kurbanını yeniden başlatacak yerde, Lono'nun halkının bir reisi öldürdüğü haberi geldi (bu reis Kalimu'ydu, Rickman'ın kuşatma birliği tarafından vurulmuştu). Şimdi Kral denize götürülecekti –Lono'nun kanosunu açığa salmak yerine! Diğer oyuncular da mitolojik rollerini oynamıyorlar mıydı dersiniz? Kalaniopu'u'nun, gözde eşi Kaneikapolei'nin yalvarışlarıyla Cook'a eşlik etmekten alıkonmasını anımsayın. Bu karşılaşma, kısacık ve her şeyi belirleyecek bir anda, o ilk baştaki tanrı, erkek ve kadın arasındaki üçlüye dönüşüvermişti ve sonucu belirleyecek olan yine kadının seçimiydi.

Yardımcı rollerde ise *kali'i* vuruşmasının savaşçı-korumaları vardı. Cook'a, karadayken gittiği her yerde yardımcısı Deniz Yüzbaşı Moleswort Phillips eşlik etmişti. Şimdi de Kral'ın yoldaşları arasından Cook'u

öldürecek kişiyi, tanrının kargısını savuşturacak olanı bulmamız gerekmiyor mu? Tarihsel bir olayın kültürel çözümlemesini yapıyoruz (ya da tam tersini). Bu bizi, her açıdan, söz konusu "polisiye roman"a kültürel bir çözüm bulmaya götürecektir.

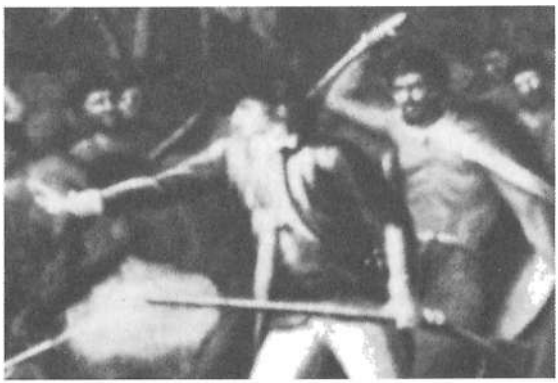
Örnekse, Cook'a ilk saldıran kişi olduğu savlananlar arasından sıradan insanların adlarını çıkarabiliriz. Çünkü bu sosyolojik kategori yanlıştır; dahası, kullanılan silah, yani demir kama yalnızca reisler arasında yaygındı. Öte yandan, Trevenen'in sözünü ettiği, hırsızlık yüzünden *Resolution*'dan atılan reis de pek uygun bir aday değildir, çünkü Trevenen bu reisin son çarpışmada öldüğünü söylemektedir; oysa hem o günün hem de sonraki dönemin Hawaii ve İngiliz kaynakları, Cook'u öldüren kişinin yaşadığını ve öyküsünü anlattığını belirtir. Benzer nedenlerle Ellis ve King'in suçladığı reisleri de bir yana bırakabiliriz. Upuzun bir kanıtlamayı çok kısaca dile getirmemiz gerekirse, işe hem kuttörensel hem tarihyazımı açısından uyan tek bir adam vardır. Samwell'in, Edgar'ın, Bayly'nin, Lono rahibi "doğru sözlü Keali'ikea"nın Cook'un katili dediği kişidir bu ve 1793 ile 1794'teki Vancouver keşif yolculuğuna katılanların gördüğü kişi de açıkçası yukarıdakilerin tanımına uymaktadır, o adı taşımaktadır. Bu kişinin, Kral'ın koruması olarak yaşamda bir rolü ve toplumda bir konumu vardı. Adı Nuha'ydı.

Kral'ın yakın akrabası ve sadık bir yoldaşı olan Nuha (ya da Kanuha), Samwell'in dediğince, yörede "en üst düzeyden" bir kişiydi (Beaglehole 1967: 1171). Ka'awaloa'daki soylu ve toprak sahibi bir aileden, birkaç kuşak önce reislik ailesiyle yapılan ikincil bir evlilik yoluyla reisin adamlarına katılan bir soyçizgisinden geliyordu[13]. Vancouver döneminden kalma bilgiler Nuha'nın dönemin kralı Kalaniopu'u ile de evlilik yoluyla akraba olduğunu söylemektedir. Ancak Nuha, "Ada'nın To'ah'ı, yani büyük savaşçılarından biri olarak", kralın yanındaki konumunu akrabalığı kadar yiğitliğiyle de kazanmış olsa gerektir. Samwell, Nuha'yı Kral'ın eşlikçileri arasında ilk görüşünde onun fiziksel yapısından nasıl etkilendiğini şöyle anlatmaktadır: "Uzun ve iri yarıydı, görünüşü ve davranışları son derece sertti; onda iki önemli nitelik, güç ve çeviklik inanılmaz bir biçimde birleşmişti, daha önce böylesini hiç kimsede gördüğümü anımsamıyorum" (1957: 23). Dolayısıyla Nuha *kaukau ali'i*'lerden, yani kralın eşlikçileri arasındaki alt düzey reislerden biri olacaktı: Ayrıcalıkları, verdiği hizmete bağlı olan biri. Nuha bir savaşçıydı ve o gün elinden geleni ardına koymayacaktı.



Resim 1: John Webber, *Kaptan Cook'un Ölümü* (Dixson Galleries, Sydney, Avustralya)

Resim 2: Webber, *Kaptan Cook'un Ölümü*, ayrıntı.



Resim 3: Webber, *Kaptan Cook'un Ölümü*, ayrıntı.

Taşıdığı konum ve görünüşüyle, keşif heyetinin sanatçısı olan John Webber'in ünlü tablosu "Kaptan Cook'un Ölümü"ndeki kişiye tam tamına uyuyordu (resim 1). Resmin sunduğu kanıtları göz ardı etmemeliyiz. Gerçekten de, resmin taşıdığı sanatsal değerin, sergilediği gerçeğe bağlılık çabası olduğu söylenmiştir hep. Öyleyse Webber'in Cook'a saldıranı nasıl resimlediğine bir daha bakalım. Aşırı iri ve atletik yapılı genç bir adam. İşin *kali'i* bölümü için biçilmiş kaftan. Bunun yanında, resmin sağ tarafında görülen güzel, çokrenkli tüylerden giysi ve başlıkların tersine (bunlar az rastlanır dağ kuşlarından yapılır; bkz. resim 2), kara keklik ya da dev kanatlı deniz kuşu tüylerinden yapılma –savaşçı tarzında, tek omuz üzerine atılmış– ayırıcı bir pelerin giymiş. Buradaki ayrım tam olarak Yüzbaşı King'in belirttiği gibidir: "Alt düzey reisler"in tüyden pelerinleri ile üst düzey soyluların giysileri (Cook ve King 1784, 3: 136-37).

Ancak Webber'in resmettiği sahnede savaşçının korkutucu biçimde kavradığı kama (resim 3) olasılıkla Matthew Boulton'ın Birmingham'ın varoşlarındaki fabrikasında imal edilmiş büyük bir demir çividen yapılmadır –Cook'un "dostluklarını kazanmak amacıyla armağan diye reislere dağıtılmasını" buyurduklarından biri. Mart 1776'da, Cook yolculuk için bunları gemisine yüklediği sıra, (sonradan bu yolculuğun resmi tutanaklarını basacak olan) Londra'daki Strachan ve Cadell Yayınevi Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtını yayınladığını duyuruyordu. Böylece –Bernard Smith'in (1979) kusursuz bir denemesi

sayesinde– şunu anımsıyoruz: Cook bir Hawaii tanrısı olarak öldüyse de yeryüzüne yeni tür bir Avrupa sömürgeciliğinin tanrısı olarak geri döndü. Şunu da ekleyebiliriz: Cook'un ölümü iki tanrıbilim arasında dikkate değer bir bitişme yarattı, çünkü Cook'un ruhu, birinde olduğu kadar diğerinde de aynı rolü oynamaya yazgılıydı. Avrupalı ve Hawaiililer onu, aynı biçimde, kendi gönençleri uğruna can vermiş biri olarak putlaştırdılar.

Cook, Hawaiililer için, toprağın insanoğluna ürün vermesi sağlayan bir tanrıydı: Dölleyici bir tanrı, barışçıl tarım uğraşlarının koruyucusu. Avrupa yakasında ise Adam Smith'in "küresel etmeni" olarak, aynı biçimde, pazarın barışçıl biçimde "yeni alanlara girmesinin" cisimleşmiş ruhuydu: Cahillere uygarlık, tüm dünyaya ise varsıllık getirme sözü veren ticari bir yayılmanın ruhu. Cook rotayı çizecekti: Yolları, kaynakları, pazarları belirleyecekti. Böylece *Pax Brittanica*'nın müjdecisi olan Cook, aynı zamanda kentsoylu bir Lono'ydu.

Tinsel inançların birbirine yaklaşması zaten Cook'un ölümünde gerçekleşmişti: ölmesindeki nedenlerle ve ölüm biçimiyle. Cook'un "Yerliler"e davranış konusundaki kendi eğilimleri –bunların dostluğunu kazanmak, belli ölçüde güç kullanmak, alışverişi (eğer kazanç sağlıyorsa) dürüstçe yapmak, "Cinsel Hastalıklar"ın ve ateşli silahların yayılmasını önlemek–, bütün bunlar, ticaretin dünyadaki yayılımıyla –çoğun bilinçli biçimde– tutarlıydı; Cook'un yolculukları da bunu olanaklı kılmak için tasarlanmıştı. Cook kapitalist yayılmanın yeni çağını kendi kişisel özyapısı kılmıştı (Smith 1979). Cook, Lono'dan çok fetihçi Ku olan bir Cortès değildi. Bernard Smith "Cook egemenlik sağlama amacıyla hoşgörü kullanmayı dünya ölçeğinde başarıyla uygulayan ilk Avrupalı olsa gerektir" diyor (1979: 179). Dolayısıyla Hawaiililer onu kendi tanrıları saymaya ne kadar istekliyse, o da bu onuru kabul etmeye o kadar istekliydi. Ancak kuttörensel olarak kavradığı şeyi kılgısal olarak değerlendirmeye çalışacaktı. Ama iş, ozan Cowper'ın Cook'un ölümünü öğrendiği zaman yazdığı şu dize gibiydi: "Tanrı kıskanç bir tanrıdır"[14].

Öte yandan, Cook'un büyüklenme duygusu Avrupalı olduğunca Polinezyalıydı da. Bu adalarda "bir tür üstün varlık" olarak yaşadığı onca yıllık deneyimi düşünün. Nice kez kendini ve adamlarını uçurumun kıyısından kurtarmıştı. Cook'un bitkinliği ya da barsaklarındaki asalaklar hakkında söylenen onca şeye karşın, o günün tanıklarının

belirttiğince, ortaya çıkan bunalım, bu kez de aynı biçimde, telaşsız bir özgüvenle karşılamıştı. Ölüm sahnesine de belli bir düşsel üstünlük duygusuyla yürümüş gibi görünüyor. Birden fazla günlükte olağanüstü bir "esrime" durumundan söz edilir, galiba yenilmez olduğunu düşünüyordu. Sonuçta gerçek bir polinezya ölümüyle ölecektir: Bunca *mana*'yı kendinde toplamış birine uygun düşen bir ölümle; sıradan insanları yedip yöneten kurallara karşı durmaya kalkışmıştı. Maoriler bu tür kişiler için şöyle der:

> Onlar ancak dine ya da savaşa ilişkin bir göreneği önemsememe ya da umursamama soyundan bir edim ya da boşlama sonucunda yenilebilir, oysa onca deneyim savaşta başarı için bunların çok önemli olduğunu göstermiştir; ancak nicedir kazandığı iyi talihe dayalı başarıların ardından bozguna uğrayan savaşçımız, sıradan ölümlüler için zorunlu olanın *mana* taşıyan erkekler için geriye kalan tek ama önemsiz bir şey olduğunu anlar (Gudgeon 1905: 62)

Yine de Cook'un bir zamanlar özel günlüğüne yazdığı gibi: "Bu tür tehlikeler keşiflere çıkan kişinin vazgeçilmez yoldaşlarıdır".

V
Yapı ve Tarih

> Güzel, Kratylos, ama nesnelerin ardı sıra yapılan araştırmada adları izleyip bunların anlamını çözümleyen kişinin büyük bir aldanma tehlikesi içinde olduğunu görmüyor musun?
>
> Platon, *Kratylos.*

Hawaiililer ile Avrupalılar arasındaki ilişkilerde, Cook'un ölümünden bir yıl kadar önceki karşılaşmalarının ilk anları türünden daha iyi dönemler olmuştur: Adalıların kendilerini "bulanları" esenledikleri *aloha*'nın damgasını vurduğu bir karşılaşma.

Resolution ile *Discovery*'nin Kaua'i'deki Waimea'ya ilk kez demir attıkları 20 Ocak 1778'de, İngilizlerle sıradan Hawaiililer arasında hem karada hem gemilerde neredeyse daha o an doyurucu bir alışveriş başlamıştı[1]. Yerli halk, hangi biçim ya da kalıpta olursa olsun, istekle aldıkları demir gereçler karşılığında yiyecek veriyordu. Gemilerin bordasında duran kanolardaki kadınlar çoktan o ünlü ve yanlış anlaşılması olanaksız ayartılarını denizcilere sergilemeye başlamışlardı bile, "niyetleri bizi cinselliğin verebileceği bütün hazlarla doyurmaktı" (King, Seyir Defteri: 20 Ocak 1778). Bildiğimiz gibi, Kaptan Cook'un adamlarına getirdiği cinsel yasaklamalara karşın, kadınlar çok geçmeden özel isteklerini gerçekleştirmeyi başardılar. Böylelikle halktan kadınlar yoğun bir tabu çiğneme uğraşına girişti; Hawaiili reis ve rahipler, kısa

bir süre sonra, bunun kendi kutsal yasaklamalarına da eş ölçüde uygulandığını göreceklerdi.

Kaua'i'deki üçüncü günde Kaptan Cook'un gemisi *Resolution* Waimea Koyu'ndaki palamar yerini değiştirmeye uğraşırken, ters yönden esen yellerin etkisiyle denize sürüklendi. Kaptan Clerke'in yönetimindeki *Discovery* koyda kaldı ve ertesi sabah yine sıradan insanların sayısız küçümen teknesiyle çevrelenmiş durumdaydı. Ancak sürüp giden barışçıl ticaret, Ada'nın Kaneoneo adındaki en kutsal reisini taşıyan büyük bir ikili kanonun görünmesiyle ansızın kesiliverdi. Reisin taşıdığı ayrıcalık nedeniyle halka kanolarını yoldan çekmeleri buyuruldu, böylelikle reis İngilizlerin karşısına kendine yakışır biçimde çıkacaktı. Burada Hawaiililerin bu olağanüstü varlıkları (İngilizleri) çevrenin ötesindeki gökten çıkıp gelen, böylelikle de tıpkı reisin kendisi gibi tanrısal bir doğaya sahip olan varlıklar saydıklarını anımsamamız gerek. Bunlar, reisler ile tanrıların tinsel anayurdu Kahiki'den (ya da Kaua'i ağzıyla "Tahiti"den), yani gerçekte İngilizlerin uğranılacak son liman saydığı "Otaheite"den (Tahiti) gelmişlerdi.

Ancak kutsal Kaneoneo gemiye yaklaşırken, sıradan Hawaiililer gereken hızda çekilemediler yolundan. Bunun üzerine reis, günlük tutan İngilizlerden birkaçının şaşkınlıkla yazdığı gibi, "hiçbir biçimde onları uzaklaştırmaya kalkışmaksızın" yolundaki kanoları biçip geçti, devrilen dört kanoda bulunanların ne olduğuna bakmadı bile[2]. Bu olay aynı gün içinde bir kez daha, krallık kanosunun Kaptan Clerke'i, Kaneoneo'nun İngiliz kaptan onuruna (armağanlarla dolu) bir Polinezya karşılaması hazırladığı kıyıya çağırmak için gelişinde yinelendi. Gökbilimci Bayly bu ikinci gelişte reisin kanosunu görmenin, insanları "büyük bir aceleyle" kaçışmaya ittiğini anlatıyor, "bunun nedenini anlamakta gecikmedik, çünkü Kral'ın kanosu herhangi bir kanoya yaklaşır yaklaşmaz kralın adamları kanoyu bunun üstüne sürüyor, ulaşabildikleri herkesi vurup deviriyorlardı, dolayısıyla insanlar kafalarına bir şey yememek için kanolarından atlayıp suya dalmak ve kanolarını devrilmeye bırakmak zorunda kalıyorlardı" (24 Ocak 1778).

Ama o sıra Kaneoneo en yüksek tabularla çevrili bir reisti. Erkek kardeş-kız kardeş evliliğinden doğan bu tür bir reise "tanrısal, yani akua denir" (Malo 1951: 54). Dışarıya çıktığında insanların yüzleri yere dönük uzanmaları gerekir –Hawaiililerin Kaptan Cook'a da gösterdikleri bir saygı sunma biçimi. Kaneoneo'nun insanların kanoları

üzerinden geçmesinin nedeni budur. Sıradan insanlar Hawaii'de bir çifte bağa tutsaktılar: Kutsal reis geldiği sıra yüzleri yere dönük uzanırken onun yolundan çekip gidemezlerdi de.

Bu olayı, Hawaii tarihinin sonraki akışını özetleyen bir paradigma olarak görüyorum: Reisler ile sıradan insanlar arasındaki değişen ilişkilerin, bunların Avrupalı serüvencilerle, özellikle artan sayıda gözü pek tüccarla ilişkilerinden gelişen ve yepyeni baskı biçimleri sunan paradigması. Hawaiililer arasındaki bu özgün çatışma, bir paradigma olmakla kalmaz, tarih üzerine, yapı ile olay arasındaki bağıntı üzerine, bir kültürün dönüşümünün onun bir yeniden-üretim biçimi olduğu önermesiyle başlayan bir kuram içerir. Sıradan insanlarla reisler, tanrısal yabancılara, ayrı yollardan, alışageldikleri özkavram ve ilgileri uyarınca karşılık vermişlerdir. Dolayısıyla bunlar, olağanüstü olayın geleneksel kültür biçimleri tarafından içerilmesi yoluyla, Hawaii konumunun kabul edilmiş ayrılıklarını yeniden yaratacaklardı. Bunun sonucu, Hawaii'nin kurulu-biçimdeki-kültürünü yeniden üretmek olacaktır. Ancak bir kez daha vurgulayalım: Dünya kimi insanların onu kavradığı mantığa uymak zorunda değildir. Avrupalılarla ilişkinin özgül koşulları, reislerle halk arasında, bunların geleneksel ilişkileri içinde tasarlanmamış karşıtlık biçimleri doğmasına yol açmıştı. Kuramımızın ikinci önermesi de şöyledir: Kültür kategorileri eylemde ya da dünyada –teknik açıdan söylersek, gönderim edimlerinde– yeni işlevsel değerler kazanırlar. Dünyanın yükünü sırtlanan anlamlar böylelikle değişmeye uğrar. Bunu kategoriler arasındaki ilişkilerin değişmesi izler: Yapı dönüşmüştür.

Öyleyse ilkin Hawaiililerin İngilizlerin varlığına verdiği karşılıkların geleneksel temellerini göstermemiz gerek. Sıradan erkek ve kadınlar, kendi yollarınca, Cook'un adamlarına özellikle canlı bir mal ticaretiyle sonuçlanan, kendiliğinden değiştokuş önerilerinde bulundular. Bu yalın pragmatizm her şeyden önce Hawaiili sıradan insanların, reis ve rahiplerine karşıt nitelikteki kültür bilincinin –*habitus*'unun– özelliğiydi (bkz. 2. bölüm). Özellikle de insanların tutumu Hawaiililerin *'imi haku*, "bir tanrıyı aramak" dediği ilgiye uygundu. Bu da reis egemenliğine dayalı kahramanlık dizgesinin tamamlayıcı ögesiydi. Ana, bütüncül örgütleniş ilkesi, hiyerarşinin ta kendisiydi, halkla onların toprağını babadan kalma bir mülk olarak elinde tutan reis arasındaki karşılıklı ama eşitsiz *aloha*'da dile getirilmiş olan hiyerarşinin. Doğrudan akrabaların dışında, insanların birbiriyle ilişkileri, yönetici reisler ("hiyerarşik dayanışma") aracılığıy-

la olurdu. Çünkü reisler tin ülkesiyle (Kahiki) olan bağlantıları sayesinde toplumun bütünüyle kozmos arasındaki bağıntılara aracılık ederlerdi. Sıradan Hawaiili kadınların, Cook'un gemilerindeki işe dünden razı tayfaya yönelik ünlü cinsel istekleri bundan dolayıydı. Bu, onların "bir tanrıyı bulma" yoluydu: Yönetenlerle akrabalık bağları kurulmasını ve bunlardan hak istemini sağlayacak olan yukarıya doğru ilişkiler. Sonuçta İngilizler, bugün de Hawaii'ye gelen turistlere olduğunca, geleneksel *aloha*'nın üzerlerine boca edilmesiyle karşılandılarsa, bu libido ile kazanç arasındaki şu bilinen bireşimden dolayıydı.

Öte yandan Kaua'i kutsal reisi Kaneoneo'nun davranışını yakından incelemek gerekir. Yönetici reislerin kozmolojik değergesi, bunların tanrısal yabancıyla ayrıcalı bir ilişkiye girmesini imliyordu. Dolayısıyla Cook'un 1778'deki ortaya çıkışı belli bir tarihsel "bitişim yapısı"nda yerini almıştır: Avrupa ticareti ile Hawaii siyasetinin gelecekteki sürekliliğini etkilemeye yazgılı bir ilişkiler dizgesi. Hawaii reisleri, kendi halkları için neyse, İngilizler de bütün Hawaiililer için oydu. Ancak başlangıçta ilişkiler kuşkulu, hatta ürkü vericiydi. Çünkü yabancı-krallar kuramının Hawaii değişkelerine göre, Kahiki'den gelen kutsal yöneticinin egemenliği, varolan hanedanın zorla ele geçirilmesi yoluyla kurulur. Gerçekten de her tahta çıkışta –her yıllık Makahiki töreninde olduğunca– kral, öncelini kurban ederek ya da büyüyle öldürerek iktidarı ele geçirir, Hocart'ın dediğince "bir zaferi kutlar". Kaneoneo'nun Cook'un gemilerine yaklaşırken taşıdığı karışık duygular bundandı: Örnekse, reis sıradan insanlardan çok sonra, dördüncü günde ortaya çıkmıştı. Kaneoneo'nun davranışı sonraki onyıllarda öteki önemli reislerce yinelenecektir; gemilere her zaman sıradan insanlardan günler sonra, onur ve sakınımın bir arada sergilendiği bir kararsızlıkla yaklaştılar. Kaneoneo'ya dönelim, sonunda *Discovery*'ye çıktığında, adamları, kralın çevresinde koruyucu bir çember oluşturdular ve Kaptan Clerke'den başka hiçbir İngilizin yaklaşmasına, iskele tahtasından öteye gitmesine izin vermediler. Sorun şuydu: Yabancılar gerçekten tanrıysalar, o zaman reisin de doğal rakipleriydiler.

Ancak Kaneoneo'nun davranışı, gösterdiği duraksama, onu kendi halkıyla kılgısal çelişkiler içine düşürdü. Bu çatışma izlemi, sıradan insanlarla kutsal reis arasındaki alışıldık ayrımların bir taşıyıcısı olarak, geleneksel kültürün kategorilerinden çıkarılabilir. Reisin tanrısal yabancıyla ilişkilerde öncelik taşımasını sağlayan bir tek bu değildi. O

her olup bitende ilkti: İlk-doğan, savaş ya da barışı ilk yapan, uygun kurbanlarla tarım yılını başlatan ve ilk-ürünlerden oluşan payını toplayan kişi. Polinezya hiyerarşisinin temel ilkesi, bu *ilklik*, toplumun siyasal işleyişini tanrısallığın yaratıcı eylemiyle aynı kılan şeydir. Kaneoneo'nun önce gelme konusundaki istemleri, onu, izindeki halkla zorlu bir karşıtlık içine düşürürse, yine de reisin tanrılarla olan ayrıcalı bağlantısı her zaman yasa tanımaz insanların, yani krallık tabularını çiğneyenlerin kurban edilmesiyle korunacaktır.

Cook'un ölümcül ziyaretini izleyen onyıllarda Hawaii reisleri ve sıradan insanlar, erkekler ve kadınlar, kuttören tabuları ve maddi mallar, bütün bunlar Avrupalılarla, geleneksel anlam ve ilişkilerini değiştiren yollardan, kılgısal değiştokuş içinde oldular. İşlevsel yeniden değerlendirmeler, her zaman geleneksel kavramların mantıksal uzanımları olarak ortaya çıkar. Reislerin, Avrupalıların genelde bütün Hawaiililerden farklı olmaları anlamında, kendilerini halklarından ayırdıkları o başlangıçtaki durumun baskın yapısı –kendisinden bir ekonomi-politik düzeni çıkan– bir kişisel özdeşlik düşlemi haline geldi. Reisler Avrupalı kişilikleri, buna uygun bir Avrupalı tüketici yaşam biçemi yanında, bilinçli olarak kendilerine uyarladılar. Adalar'ın 1795 ile 1810 arasındaki fatihi, ünlü Kamehameha, gelip giden Avrupalı ziyaretçilere "tıpkı Kral George gibi yaşıyorum değil mi" diye sormaktan asla bıkıp usanmadı. Daha 1793'te egemen Hawaii reislerinden üçü oğullarına ve kalıtçılarına "Kral George" adını koymuştu (Bell 1929: 64). On dokuzuncu yüzyılın başlarında ünlü Avrupalı kişiliklerin kılığına bürünmek, Hawaii'deki soylular arasında moda olmuştu. Amerikalı bir tüccarın 1812'de Hawaiili soyluların bir toplantısına ilişkin olarak yazdıklarından bunu görüyoruz:

> Koşu yolunda en bildik davranışları içinde birlikte yürüyen Billy Pitt, George Washington ve Billy Cobbet'ı gördüm... Alanın ortasındaysa başka bir öbek, Charley Fox, Thomas Jefferson, James Maddison, Napolyon ve Tom Paine birbirleriyle aynı arkadaşça hava içinde söyleşirken görülüyordu (Cox 1832: 44).

O dönemde Cox (öteki adı Kahekili Ke'eaumoku) Maui valisiydi de, çok geçmeden John Adams (öteki adı Kuakini) Hawai'i Valisi olacaktı; yukarıda sözü geçen Billy Pitt (Kalaimoku) de Krallık'ın "Başbakanı" idi. Kazançlı bir sandal ağacı kerestesi ticaretiyle göze çarpan aynı dönemde, Hawaii aristokratları arasında yoğun bir konum

yarışı ortaya çıktı. Bu, yabancı lüks malların aşırı ölçüde tüketilmesi biçimini aldı –ancak daha sonra *mana* geleneksel olarak bir göksel parlaklık biçemiyle örtüşecekti. Üzerinde en çok durulan iyi giyimdi ve modalar baş döndürecek biçimde değişiyordu; Bostonlu bir tüccar ipekli kumaşlardan oluşan yükünün işe yaramamasına yanıp yakılıyordu, çünkü bu türden bir mal geçen yıl başka bir gemiyle gelmişti, reislerin amacı da "daha önce hiç görmedikleri" bir şeye sahip olmaktı[3]. Çok geçmeden, gereksiz bir bolluk nedeniyle yığılıp kalmış Çin ve New England'dan gelme en iyi dokumalar, sonunda okyanusa atılmak üzere reislerin ambarlarında çürümeye bırakılmıştı.

Ancak halkın pazara girişi kullanışlı araçlar ile ev gereçleri konusunda bile son derece sınırlı kalmıştı. Üstelik halkın ürettikleri de Avrupa ticaretine, reislerce yarı-geleneksel yollardan toplanmış ve reislerin kendi hesabına elden çıkarmış oldukları haraç ya da ödünç mallar olarak giriyordu. Demir ticaretinin ilk dönem tarihi de, yöneticilerin, ticareti sıradan insanların gereksinimlerini göz ardı ederek kendi istemlerinin doyurulması için örgütleyebildiklerini kanıtlamıştı. 1790'ların ortalarında yönetici reisler demir gereçlere boğulmuş durumdalardı, dönüp de yeni bir baltaya bakmazlardı bile; bunun üzerine Avrupa ticareti özellikle reisin iktidarının araç ve imleri olan tüfek ve kumaşlara döndü; bu, halk üretimdeki kullanım alanları için gerek duyduğu sayıda demir gerece sahip olamadan gerçekleşti. 1841 gibi geç bir tarihte, Hawai'i Adası'ndaki Amerikalı bir misyoner, bölgesinde halen (yerel reislerin elindekiler dışında) iyi bir dülger gereçleri takımı bulunmadığını belirtiyordu (Forbes 1842: 155). Söz konusu dönemde halkın bu duruma karşı koyuşu, O'ahu'daki Waialua halkının yönetici reislerine haraç olarak ayrılmış ezme taroya (*poi*) keçi boku karıştırmaları türünden (Emerson'dan Chamberlain'e Mektup: 19 Ekim 1835) yaratıcılık dolu muzır eğretileme kullanımlarıyla sınırlı kalmıştı. Dışkı yiyeceğin olumsuzlanması, dolayısıyla da reislerin sıradan insanlara boca ettiği *aloha* türüne yaraşır bir karşılık olduğundan, birisi kalkıp geleneksel Hawaii kültürünün mantıksal bir tersine çevirme yoluyla korunduğunu söyleyebilir.

Ciddi direniş ise uzun zaman sürdü. Direniş, reislerin tabularının, üzerinde anlaşmaya varılmış bir biçimde kullanımı yoluyla, tabunun anlamının ortaya çıkmakta olan sınıf ayrılıklarını karşılayabilecek biçimde yeniden değerlendirilmesiyle sonuçlanan bir süreç sonunda

aşıldı (bkz. Sahlins 1981). Reisler, daha baştan, tabuları Avrupa ticaretinin düzene konmasında kullanmaya başlamışlardı: Kuttörenden kılgısal amaçlara kadar uzanan ve reisin önceliğinin eskil anlam ve işlevleriyle haklılaştırılabilen bir yaygınlıkta. 1795 ile 1819 arasında yüce Kamehameha, sıradan insanların yaptığı alışverişin önüne geçmek ya da siyasal ve aristokratik tüketim istemlerinin, halkın kendi gereksindiği mallara ilgisi üzerindeki önceliğini güvence altına almak için, Avrupa gemileriyle ticaretin süre ve koşullarına bu tür yasaklamalar koydurdu. Bu durumda, tanrı için ayrılan nesneleri imleyen tabu kavramının mantıksal yayılımı, işlevsel bir dönüşüm noktasına kadar uzandı. Tabu giderek bir mal ve mülk hakkının göstergesi haline geldi. Kişi bugün Hawaii'de bunun aldığı son biçimi görebilir: üzerinde KAPU yazan ve "girmek yasaktır" anlamına gelen nice tabelada.

Tabunun Kamehameha ve öteki reislerce ticari kullanımları, sıradan insanlar için, (saygı gösterildiğinde) tanrısal yararlar sağlayan kutsal kısıtlamaların artık doğrudan genel gönence karşı konumlandığı anlamına geliyordu. *Historical Metaphors*'da, sıradan Hawaiililerin bunun üzerine, baştakilere az çok açıkça karşı koyarak her türden tabuyu çiğnekmekte duraksamadıklarını göstermiştim. Halktan kadınlar, kendilerini eve kapayan kuttören tabularını Avrupa gemilerindeki tayfalarla cinsel ilişki kurabilmek için çiğniyorlardı. Bu tutkulu alışveriş çok geçmeden halkın ticaretinde, rahiplerin tabularını ve reislerin işini bozmaya yönelik önemli bir araca dönüştü. Sıradan erkekler de tabuları çiğnemeye kadınlarınınkine eş bir ilgi duyduklarında, bu durum kadınlar karşısında erkekler olarak taşıdıkları kutsal konumu yerle bir etti. Çünkü eski dönemlerde ve yerli tapınçta nasıl reisler halkla bağları yoluyla tabu idiyseler, erkekler de kadınlarla bağları yoluyla tabuydular. Konum ayrılıklarını enine kesen tabu, bu düzlemde reisliğin dışa kapalı ayrıcalığı olamazdı. Bunun yerine, bir alta sıralama yoluyla kurulduğundan, tüm toplumun reislik *içinde* bulunduğunu gösteriyordu. Gelgelelim, artan sınıf ayrılığı, artık yönetici reisler ile sıradan insanlar, aynı biçimde tabu ile *noa* ya da kısıtlamalarla "özgür" olan arasındaki kökten karşıtlığı iyice göze çarpar kılarak, eskil tabu orantılarını değiştiriyordu. Bu hakiki bir toplumsal dönüşüm, kategorilerin, bunlar arasındaki bağıntıları değiştiren pragmatik bir yeniden tanımlanmasıdır. Tabu artık, cinsiyetin zararına, yalnızca sınıf ayrılıklarını kutsallaştırmaktaydı.

Simgesel Yaşamın Görüngübilimi

Bu bir fincan Güney Pasifik suyunda kopan fırtına, bana artık olası bir tarih kuramından daha fazla bir şeyler barındırıyormuş gibi geliyor. Bugün, kültürün, çoğun tarih ile yapı ya da durağanlık ile değişme arasında varsayılan bir karşıtlıkla düşünülmesini sağlayan temel Batılı ayrımların da eleştirisi yapılmaktadır. Akademik toplum bilimlerimizde olduğunca, kendi yerli halkbilgimizde de antropolojnin nesnesini ögelerine ayırmak için, hiç durmadan bu tür şeyleşmiş ikili ayrımlar kullanırız. Tarih ile yapı arasındaki karşıtlığın Radcliffe-Brown'dan ve işlevselciliğin doruğuna varışından bu yana kutsanıp durduğunu, daha sonraları da Saussure'ün esinlediği yapısalcılıkta doğrulandığını anımsatmama gerek yok sanırım. Yine de bu kısacık Hawaii örneği, tarih ile yapıyı birbirini dışlayan seçenekler olarak düşünmenin –bırakın bunun herhangi bir bulgusal üstünlük sağlamasını– hiçbir görüngüsel temeli bulunmadığını göstermektedir. Hawaii tarihi –Hawaii yapısının, kendisinin tarihsel olduğunu kanıtladığınca– baştan sona yapıda, olumsal durumların dizgesel düzenlenişinde temellenmiştir.

Öyleyse durağanlık ile değişme arasındaki, mantıksal sonuç diye görülen karşıtlık nereden geliyor? Yine Batı düşüncesi bu ikisinin aykırılık taşıdığını önvarsayar: Bunlar mantıksal ve varlıkbilimsel karşıtlardır. Kültürel etkilerin ya geçmişle bir süreklilik taşıdığı ya da süreksiz olduğu düşünülür –sanki bunlar, herhangi bir kültür uzamındaki bütünleyici dağılımlarında, görüngüsel gerçekliğin almaşık türleriymiş gibi! Bu ayrım, ortak bilgeliği örgütleyen tam bir temel kategoriler dizisi yoluyla derinleşir: Devingene karşı durağan, oluşa karşı varlık, edime karşı durum, sürece karşı koşul ve –bunu da eklememiz gerekmez mi?– ada karşıt olarak eylem. Buradan, tarihle değişmeyi birbirine karıştırmak için küçücük bir mantıksal adım yeterlidir, sanki yapının zaman boyunca ayakta kalması da (*pensée sauvage*'ı düşünün) tarihsel değilmiş gibi. Öte yandan, Hawaii tarihi, kültürün durağanlık ile değişmenin, geçmiş ile şimdinin, artsürem ile eşsüremin bir *bireşimi* olarak işlediğinin tanıtlanmasında biricik örnek değildir kuşkusuz.

Her kılgısal değişme aynı zamanda bir kültürel yeniden üretimdir. Örnekse, yabancı kişiliklerle maddi araçları birleştiren Hawaii reisliği, reisin Kahiki'den gelen göksel bir varlık olarak taşıdığı kozmik konumu yeniden üretir. Bu hiyerarşi mitik-kılgısında Polinezyalı *ariki*, yani kral-

lığın ilk-doğanı, "yaşamına dünyanın yaratıldığı anda başlar"; ya da daha açıkçası, Hawaii için, onun yaşamı, yaratıştır (Koskinen 1960: 110; krş. 4. bölüm). Kozmolojik ayrıcalıklarından emin olan Hawaii reisliği, Kaptan Cook'un ortaya çıkışını kendi mitik-kılgısal terimleri içine katabilme gücüne sahipti.

Sonuçta nesneler ne denli aynı kaldıysa o denli değişti, çünkü kategorilerin bu türden her yeniden üretimi aynı değildir. Varolan bir dünyayı düzene koyan kategoriler, eylemde belli ölçüde yeni bir görgül içerik kazanana dek, kültürün her yeniden üretimi bir değişikliktir. Kendine göksel *mana*'nın örnekçesi olarak İngiltere'nin "Kral George"unu alan Hawaii reisi artık aynı reis değildir, halkıyla olan bağı da aynı kalmayacaktır.

Tarihin bu simgesel söyleşiminin –kabul edilen kategorilerle ayırdına varılan bağlamlar, kültürel anlamla kılgısal gönderim arasındaki söyleşinin– hem tarihi hem kültür düzenini, alıştığımız üzere, onun aracılığıyla kavradığımız bütün bir kemikleşmiş karşıtlıklar dizisini sorgulanır kıldığını savlıyorum. Yalnızca durağanlık ve değişmeden ya da yapı ve tarihten değil, aynı zamanda şimdiden kökten biçimde ayrılmış geçmişten, olaya karşı sayılan dizgeden, hatta üstyapıya karşıtlık taşıdığı söylenen altyapıdan söz ediyorum. Dolayısıyla önerdiğim, benimle yarı-felsefi bir gezintiye çıkacak olursanız, simgesel eyleme ilişkin bir tür safdil görüngübilimdir, söz konusu şeyleşmiş ayrılıkları bunların daha doğru bireşimlerini bulmak amacıyla bilinçli olarak inceleyeceğimiz bir görüngübilim.

Buradan kültür kavramlarının insan deneyimine bağıntısı sorununa geliriz ya da simgesel gönderim sorununa: Diyeceğim, kültür kavramlarının dünyada yer tutmak için nasıl etkin olarak kullanıldığına. Sonuçta tartışma konusu olan, yapının tarih *içindeki* ve tarih *olarak* varlığıdır. Ancak işe daha basitçe, iki temel gözlemde bulunarak başlamak istiyorum (bunlar ne yeni şeyler ne de benim buluşum). İlki, "gören göz geleneğin organıdır..." yollu saygın Boasçı ilkedir. İnsanın toplumsal deneyimi, özgül algıların genel kavramlar aracılığıyla uygun duruma getirilmesidir: İnsanlar ile varoluşlarını kuşatan nesnelerin bir kültürel kategoriler çerçevesine göre düzene konması (bu asla tek olanaklı çerçeve olmayıp, bu anlamda saymaca ve tarihseldir). İkinci önerme ise, uzlaşımsal kavramların görgül bağlamlarda kullanılmasının, kültürel anlamları kılgısal yeniden değerlendirmelere maruz bırak-

tığıdır. Kendi nedenlerine sahip olan bir dünyaya, gücül açıdan dayanıklı ve kendi-içinde bir dünyaya etkimek durumunda olan geleneksel kategoriler, dönüşüme uğrarlar. Çünkü dünya, insanoğlunun belli bir öbeğinin yorumlayıcı çerçevelerinden kolayca sıyrılabilir olduğundan, kimse bu kavrayışlı ya da amaçlı öznelerin çeşitli toplumsal ilgileri ve yaşamöyküleriyle birlikte, varolan kategorileri düzenlenmiş yollardan kullanacağına güvence veremez. Bu çifte olumsallığa, kategorilerin eylem içinde taşıdığı çekince diyorum.

Ancak öncelikle kültürün eylem içindeki sürekliliğine bakalım: Geleneğin organı olarak gören göze. Böylelikle izi özellikle Kant'a kadar sürülebilecek ve Boas ile Lévi-Strauss'un toplumsal antropolojisinde olduğunca, Saussure ile Whoff'un dilbiliminde de varlığını sürdüren, uzun bir felsefe geleneğine başvuruyorum. Bütün bunlar (ve öteki düşünürler) insan öznelerinin –özellikle de söylemde iletilmiş olarak– deneyiminin, olayların *a priori* kavramların diliyle uygunlaştırılmasını içerdiğini öğretmiştir. Gerçekliklerin kavramlara, görgül imlerin kültür tiplerine eşlenmesiyle, bir bağıntı içinde dizinlenmesi sırasında, dünyaya gönderimde bulunmak, bir sınıflandırma edimidir. Dünyayı kültür sınıflarının mantıksal örnekleri olarak biliriz: "Kaptan Cook bir tanrıdır". Bu, kimilerinin inandığı gibi, bir sınıflandırma "gereksinimi" taşıdığımız anlamına gelmez. Biçimsel sınıflandırma simgesel eylemin içkin bir koşuludur.

Ya da Walker Percy'nin belirttiği gibi (1958: 138), bilincin simgesel özyapısı bir algı ile bir kavramın eşleştirilmesinde bulunur; bunun aracılığıyla algı nesneleri bizim için anlaşılır duruma gelir ve başkalarına aktarılırlar. "Her bilinçli algı", diyor Percy, "bir tanımanın, bir eşlemenin doğasından ileri gelir, diyeceğim nesne ne ise o olarak tanınır... birinin bir şeyin bilincinde olduğunu söylemek yeterli değildir; birisi bir şeyin *bir şey olmaklığıyla* bilincindedir"; –"O [Cook] bir tanrıdır". Ama öyleyse tanıma, belli bir türden tanımadır: Olay önceden varolan bir kategoriye yerleştirilir ve tarih zaten şimdiki eylem içinde bulunmaktadır. Kaptan Cook'un ufkun ötesinden çıkıp gelmesi gerçekten yeni, daha önce hiç görülmemiş bir olaydı. Ancak insanlar varolmaklık açısından biricik olanı böyle kavramsal açıdan bildik olana yedirmek yoluyla, şimdilerini geçmişe koydular.

Söylemin mantıksal yapısında da aynı şey olur: Tümcelerin betimleme ya da öne sürme yolunda. Önerme kipi, aynı biçimde, bir tikeli

(dilbilgisel özne) daha genel bir tip (ona yüklenen edim ya da öznitelik türü) içinde özümlemek yoluyla bir simgesel sınıflandırma edimi olarak ortaya çıkar:

> *He akua ia.*
> Bir tanrı o
> "O bir tanrıdır."

Özne (olanaklı bir dünyadaki) uzaysal-zamansal bir tikele karşılık gelir: "O", "Cook". Yüklem, görece genel olan aracılığıyla betimlemede bulunur: "Tanrı". Çoğu felsefeci, söylemin yapısındaki bu mantıksal tipler hiyerarşisinin ayırdına varmıştır. Örnekse, Strawson şöyle diyor:

> Doğru bir tümcede eşlenmiş iki terim, ilk terimin gösterdiği ya da imlediği, ikinci terimin imlediği bir durumsa, sırasıyla gönderim ve yüklem konumunda bulunur. Bu biçimde bağıntılı ögelerin (ya da bunları gösteren ya da imleyen terimlerin) birbirlerine göre daha alt ya da üst [mantıksal] tipten olduğu söylenebilir (Strawson 1971: 69).

Sonuçta birisi, bu söylediklerimizi "arı algı diye bir şey yoktur" tümcesiyle özetleyebilir. Cassirer'in yazdığı gibi, "*Nesnel* tasarım dilin biçimleme sürecinin kalkış noktası değil, bu sürecin vardığı sondur... Dil, bir tamamlanmış nesnel algılar dünyasına, yalnızca –önceden verili ve biri diğerinden açıkça ayrılmış– nesnelere salt dışsal ve saymaca imler olacak 'adlar' eklemek için girmez; tersine, nesnelerin biçimlenmesinde dilin kendisi bir aracıdır" (1933: 23).

Nesnelerin nesnelliğinin bu biçimde kuruluşu doğrudan simgesel çerçevenin "saymaca" özelliği üzerine dile getirilen Saussurecü önermelerden çıkar: Olanaklı anlam sürekliliklerinin, gönderimde dünyanın bölümlenmesini, dilin imler arasındaki içsel bağıntılarının (dilsel değer) bir işlevi olarak gösteren belli bir *découpage*'ı (*kesimlemesi*). Deneyimi kuran kültür kategorileri doğrudan dünyadan değil, kendilerinin simgesel bir çerçeve içindeki ayrımsal bağıntılarından çıkarlar. Fransızca'daki *fleuve* ve *rivière* terimleri arasındaki karşıtlık, akıcı nesneler konusunda, bunların bildik İngilizce karşılıkları olan "ırmak" ve "akıntı"dakinden farklı bir bölümleme gerektirir; çünkü Fransızca terimler, İngilizce terimler ölçüsünde görece büyüklüğe değil, suyun okyanusa akıp akmadığına bağlıdırlar (bkz. Culler 1977). Benzer biçimde, "tanrı" ile "insan" arasındaki İngilizce (ya da Fransızca) ayırım,

görünüşte bunların Hawaii dilindeki koşutları olan *akua* ile *kanaka* arasındakiyle aynı değildir; çünkü "(sıradan) insanlar"ı gösteren *kanaka*, bundan dolayı, *ali'i* ya da "reis" ile de tanımsal bir karşıtlık içindedir. Hawaii dilinde "reis" ile "tanrı", insanlara karşıtlıkta geçişli biçimde aynıdır; tanrılar ile insanlar arasındaki ayrım da, ruhlar ile ölümlüler arasındakine karşılık gelmez, çünkü kimi ölümlüler (reisler) de tanrıdır. Stuart Hampshire'ın belirttiği gibi, bu tür herhangi bir kültürel çerçeve için "gerçeklik"te, kimi felsefeciler tersine inanıyor da olsa, hiçbir zorunlu başlangıç noktası yoktur (1967: 20). Bunun yerine, belirli bir toplumun insanları için, dünyaya ilişkin gönderim olanaklarını, bu tikel kültürel çerçeve kurar –bu çerçeve imler arasında kurala bağlanmış ayırımlar (bunlar, nesnelerle bağıntıları içinde asla tek olanaklı ayırım değildir) üzerine kurulmuş olduğunda bile. Ya da Saussure'ün önceli Michel Bréal'e kulak verecek olursak:

> Dilin, nesneleri eksikli ve sağın olmayan bir yoldan dile getirdiğinden kuşku duymamak gerekir.... Adlar nesnelere iliştirilmiş imlerdir: *Vérité*'nin (*Hakikat*) ancak bir adın içerebileceği kadarki bir parçasını, nesne daha fazla gerçeklik taşırken, bunun kaçınılmaz biçimde daha bölüngülü olan bir parçasını içerirler... Gerçek bir varlığı, doğada varolan bir nesneyi ele alacak olursam, dilin, bu nesne ya da varlığın zihinde uyandırdığı bütün kavramları bir sözcük içine sığdırması olanaksızdır (Bréal 1921: 178-79).

Bréal dille, herhangi bir dille dünya arasındaki kaçınılmaz orantısızlıktan söz ediyor: "Dillerimiz sözcük ile nesne arasındaki bitimsiz bir orantı eksikliğine yazgılıdır. Anlatım kimileyin çok kapsamlıdır, kimileyin çok dar" (Agy., s.107). Gönderim nesneleri, onları göstermekte kullanılan anlatımlardan hem daha tikel hem daha genel olduklarından, yukarıdakilerin ikisi birden geçerli denebilir. Nesneler özgül bir uzay-zamandaki belirtkeler olarak, kavramsal kategori ya da sınıflar olan imlerden daha tikeldir. Öte yandan nesneler anlatımlarından daha geneldir, çünkü herhangi bir im tarafından ayırıcı biçimde belirlenip değer kazandırılmış olan anlatımlarından (deneyimsel açıdan) daha fazla özellik ve bağıntı sergilerler. Böylelikle iyi bilinen bir ilkeye varırız: Herhangi bir nesnenin betimini tüketmek olanaksızdır.

Dolayısıyla im, anlam olarak, gönderimde bir çifte saymacalık kazanır: Göreli bir bölümleme ve seçici bir tasarım. İmin saymaca doğasından da, kültürün, kendi doğası gereği, tarihsel bir nesne olduğu sonucu çıkar. Kuşkusuz dilin incelenmesinde artsüremli ve eşsüremli bakış

açılarını birbirinden ayırmasıyla ünlü olan Saussure, yine de bir dilsel dizgenin baştan sona tarihsel olduğunu dile getiren, hatta üsteleyen ilk kişiydi. Tarihseldir, çünkü saymacadır: Çünkü yalnızca varolan dünyayı yansıtmaz; ancak dil, tam tersine, varolan nesneleri önceden varolan kavramlarla düzene koyarken anın akışını göz ardı edecektir. Varolan nesnelerin bütünlüğü de tikelliği de ondan sıyrılır. Öyleyse dizge, tersine, tarihsel olduğu için saymacadır. Şimdiyi, o "gerçekte" ne olursa olsun, bir geçmiş olarak tanır. "Tarihsiz" denen kimi kültür düzenlerinin çatışkısı, bunların (Délivré'den [1974] ödünç alacağımız bir deyişle) sürüp giden bir *approche historicisante du monde*'da (*dünyayı tarihselleştiren bir yaklaşım*) ayak diremeleridir. Cook'un Hawaiililer için bir olgu olmazdan önce, bir gelenek olduğunu görmüştük.

Öte yandan, Cook bir insan olarak Hawaiililerin onun için düşündüğü yüksek konuma ne ölçüde uygun bir yaşam sürebildiyse, görgül gerçekliklerin de bütün tikellikleri içinde, mite uygun bir yaşam sürmeleri, ancak o ölçüde olanaklıdır. Bu bizi simgesel yaşamın temel biçimleri içinde yaptığımız gezintideki ikinci genel değerlendirmeye getiriyor: Kültürel eylemin çekincesi; bu, kategorilerin gönderimde taşıdığı bir çekincedir. İnsanlar, eylemde, kendi kavram ve kategorilerini dünyayla görünür bağıntılar içine sokarlar. Bu tür gönderimsel kullanımlar, imlerin, kabul edilmiş anlamlarının dışında, diğer belirlenimlerini, diyeceğim gerçek dünyayı ve onunla ilgili insanları da ortaya çıkarırlar. O zaman *praxis,* kurulmuş-olan-kültürdeki imlerin anlamı için bir çekincedir, çünkü anlam, gönderim olarak taşıdığı sığa içinde kesinlikle saymacadır. Öyleyse kendi özelliklerine sahip olan dünya, yola gelmez olduğunu kanıtlayabilir. Kendisine yüklenen kavramlara da bir güzel karşı koyabilir. İnsanın simgesel büyüklenmesi, görgül gerçekliklerle oynanan büyük bir kumar haline gelir. Bu kumar, gönderimsel eylemin, dışardaki nesnelere karşılık gelen *a priori* kavramlar koymak yoluyla, gözardı edilemeyecek kimi *umulmadık* etkileri dile getirecek olmasıdır. Bundan başka, eylem, etmenin sığasını taşıyan ime bağlı bir düşünen özne (ya da özneler) içerdiğinden, kültürel çerçeve nesnel olduğu ölçüde öznel de olan, bir çifte tehlikeye girer: Öznel olarak insanların imleri kendi tasarılarında, kendilerine göre kullanmaları yoluyla; nesnel olarak da anlam, gücü kendisini betimlemeye yeltenen simgesel dizgeleri çelişkin kılmaya fazlasıyla yeten bir kozmosda çekince içine girdiğinden.

Dolayısıyla bu nesnel kumar sözcükler ile nesneler arasındaki orantısızlıklarda bulunur. Kültürel kavramların gerçek bir dünyaya her tamamlanımı, kavramların durum tarafından belli ölçüde belirlenmesini getirir. Bu, imlerin işlevsel yeniden değerlendirilmesi diye tanımladığımız şeydir; örnekse, Hawaii tabu kavramının yeniden değerlendirilmesi. Çünkü "tabu" türünden imler, taşıdıkları çokanlamlılıkla ün salmıştır: Örtük olarak ya da toplumun genelinde, birçok olası anlam taşırlar. Ama "tabu" açığa çıktığında, ticaretin düzene konması türünden özel bir bağlamda kullanılmaya girişildiğinde, belli bir seçilmiş anlam kazanır. Bir anlam, tüm olası anlamların arasından sıyrılıp öne çıkmıştır. Aynı zamanda, önceki tüm kullanımlarıyla aynılık taşımayan somut tikellere gönderimde bulunur. Bu durumda, "anlamsal alan"ın yapısı gözden geçirilip değiştirilir (bkz. Lyons 1977, 1: 250 ve devamı). Tabu düşünü, bir ticaret ve mülkiyet hakkı olarak nesnelleştirilmiştir; onu zorla benimseten insanların iktidarları tarafından –bu kişilerin ve iktidarlarının tanımlanmaları ve bağıntıları üzerindeki karşılıklı etkilerle birlikte– genel olarak tanımlanabilecek bir anlam. Böylelikle "tabu", içinde görgül bir artıkla, eylemden ortaya çıkar. Dünya düşüne yüklenir.

Öznel çekince, eyleyen öznelerin imleri kendi kişisel tasarıları doğrultusunda gözden geçirmeleri olasılığında bulunur. Simgesel bir dizgedeki bir imin değeri, yani onun öteki imlerle anlamsal bağıntısı ile bu imin onu kullanan insanlara göre değeri arasındaki kaçınılmaz ayrımdan, bir çelişki doğar. Kültür dizgesinde im öteki imlerle karşıtlığına göre belirlenmiş kavramsal bir değer taşır; oysa im eylemde bir "ilgi" olarak da belirlenir; bu onun, eyleyen özneye göre araçsal değeridir. "İlgi" sözcüğünün Latince'de "bir ayrım oluşturan" anlamına gelen kişisiz bir kuruluştan (*inter est*) türediğini anımsayalım. Bir şeye duyulan ilgi onu birisi için ayrı kılan şeyse, dolayısıyla Saussure, koşut bir yoldan ve başka bir düzlemde, imi kavramsal bir değer olarak tanımlayacaktır. Bir kavram olarak im öteki imlerle olan ayrımsal bağıntılarca belirlenir. "Mavi"nin anlamı "yeşil" türünden diğer sözcüklerin dilde birlikte varoluşunca belirlenir. Eğer, nice doğal dilde doğru olduğunca, o dilde "yeşil" yoksa "mavi" (ya da "yeşmavi") terimi daha büyük bir kavramsal ve gönderimsel kaplam taşıyacaktır: Bizim (İngilizce'de) "yeşil" dediğimiz alanı da kaplayacaktır. Aynı şey Babamız Tanrı, banknot dolar, annelik ya da fileminyon için de geçerlidir: Her biri, bu tür

simgesel nesnelerin toplam çerçevesindeki ayrımsal yerine göre, kavramsal bir anlam taşır. Öte yandan, simgesel nesne, değişik öznelere, bunların yaşam çerçevelerinde tuttuğu yere göre, ayrımsal bir ilgi kurar. "İlgi" ile "anlam", sırasıyla kişilerle ve öteki imlerle bağıntılı olmaklıklarıyla, aynı şeyin, imin iki yanıdır. Yine de bir şeye ilgim onun anlamıyla aynı şey değildir.

Saussure'ün dilsel değer tanımı, bunu ekonomik değere benzeterek düşünecek olursak daha iyi anlaşılır. 5 franklık bir şeyin değeri onunla değiştirilebilecek (şu kadar ekmek ya da süt gibi) başka nesnelerce ya da taşıdığı ayrılığa göre karşılaştırılabileceği (1 frank, 10 frank gibi) öteki para birimlerince belirlenir. Bu ilişkiler aracılığıyla 5 frankın toplumda taşıdığı anlamlılık belirlenir. Yine de bu genel ve örtük anlam, 5 frankın *benim için* taşıdığı değer değildir. O, benim için özgül bir ilgi ya da araçsal değerdir ve onunla süt ya da ekmek mi alacağım, bir yere mi vereceğim, bankaya mı koyacağım, bütün bunlar benim özel koşul ve amaçlarıma bağlıdır. Kavramsal değer, özne tarafından tamamlanmış olarak, (uzlaşımsal değerinden farklı da olabilecek) yönelimsel bir değer kazanır.

İm, eylem içinde çekinceye girmiş olduğundan, başka tür bir belirlenime maruz kalır: İnsan bilincinin ve kavrayışının süreçlerine. Anlam, artık cisimselliğini yitirmiş ya da örtük bir imbilimsel dizge olmadığından, şimdi yaratımının kökenindeki insan güçleriyle ilişki içine girer. Bu tür yaratıcı güçlerin insanlar artık bir kültüre sahip olduğu için askıya alındığına inanmak için –inanç da belli dilsel görelikçilik biçimlerinin *a priori*'si olmasına karşın– hiçbir neden yoktur. Tam tersine, yaratıcı "yanlış anlamaları" bir yana bırakmamak için, imler, eylem içinde, eğretileme ve örnekseme, içlemsel ve kaplamsal yeniden tanımlamalar, anlamın özelleştirilmesi ya da genellemeler, yerdeğiştirmeler ya da ornatmalar gibi değişik mantıksal işlemlerden geçirilir. İmler, tasarılardaki ilgilerce ve böylelikle yalnızca süre birliği içindeki karşıtlık bağıntılarında değil, süreğen içerim bağıntılarında da yer tutar kılındığından, değerleri, deyim yerindeyse, dizisel olduğu kadar dizimsel olarak da çekinceye girer. Bu tür amaçlı kullanımlar, kültürel nitelikli Platoncu idealar ile bağıntı içinde, yalnızca eksikli değil, gücül açıdan yaratıcıdır da. Hawaiili reislerin Avrupalı tüccarların süslü mallarında (daha basit ürünler ya da ev araç-gereçlerine karşıt olarak) kendi geleneksel *mana*'larını nasıl tanıyabildiklerini görmüştük. Ticarete

sunulan mallar reislerin kendilerini kavrayış biçimine göre değer kazanmıştı. Mantığı geleneksel kültürde harekete geçirilen, ancak varolan durumda belli bir yönelmişlikle açığa çıkarılan göksel parlaklıkla ilgili bir eğretileme tarafından *mana*'nın anlamı değiştirilmişti.

Karşısav ve Bireşim

Sıra bu görüngübilimsel kavrayışlarda bulunan ve akademik bilgeliğin Prokrustescil, yani acıma bilmez ikiliklerine ilişkin kimi eleştirel düşüncelere geldi.

Belli bir yapısalcılık türünde, tarih ile yapı aykırılık taşır; birinin ötekini olumsuzladığı varsayılır. Oysa simgesel eylemin doğasında artsürem ile eşsürem çözülmez bir bireşim içinde birlikte varolurlar. Simgesel eylem kaçılamaz bir geçmiş ile indirgenemez bir şimdiden oluşma, ikili bir bileşiktir. Kaçılamaz bir geçmiş, çünkü deneyimi örgütleyen ve ileten kavramlar, kabul edilmiş kültürel çerçeveden türer. İndirgenemez bir şimdi, her eylemin dünyadaki biricikliğinden dolayı: Irmağın (ya da *fleuve*'ün) biricik deneyimiyle onun adı arasındaki Herakleitosçu ayrım. Bu ayrım özgül aktörlerin ve bunların görgül bağlamlarının (bunlar kesinlikle başka aktör ya da başka durumların aynısı değildir) indirgenemezliğinde yatar –kişi asla aynı ırmağa iki kere giremez. İnsanlar, kendi eylemlerinden sorumlu olarak, kendi kavramlarının yaratıcısı durumuna gelirler; diyeceğim, kültürleri bunları her ne kılabilmiş ise, onun sorumluluğunu alırlar. Çünkü şimdide her zaman bir geçmiş, *a priori* bir yorum dizgesi varsa, orada (Nietzsche'nin dediğince) "kendini arzulayan bir yaşam da vardır". Roy Wagner'ın (1972) "kültürün icadı" ile söylemek istediği de bu olsa gerek: Kültür kavramlarını, bunlar kişisel tasarılar olarak gerçekleştirildiğinde çevreleyen, tikel ve görgül anlam bükülmeleri.

Şimdinin geçmişe (geçmiş aynı zamanda onun için doğru kalırken) aşkınlaşma olasılığının kılgısal durum kadar, kültür düzenine de bağlı olduğunu vurgulamak zorunlu görünüyor. İşe girişenler için, her dereceden *approches historicisante du monde* bulunur. Whorf'un gösterdiği gibi, Hopi dilinde "yarının başka bir gün olacağını" varsaymak, dilbilgisel açıdan doğru değildir: O yalnızca aynı gündür, sona erer ve yeniden başlar. Bunun yanı sıra, bir de toplum dizgesi vardır. Toplum dizgelerin-

de de ayrımsal güçler bulunur. Hawaii'de, sıradan insanların Kaptan Cook üzerine varabileceği yorum ne olursa olsun, rahipler ile reislerin yalnızca kuttörenlerin yapılmasıyla kendi sanılarını nesnelleştirmekle kalmadıklarını, aynı zamanda insanları da bu tür sanılara karşılık maddi haraçlar vermek zorunda bıraktıklarını görmüştük. Ya da yine, kahramanlık yönetimleri konusunda söylenen her şey (1. bölüm), egemenlerin, kişisel yeniliklerini genel kavrayışlar kılmak yolunda ayırıcı bir sığaya sahip olduklarını göstermektedir. Giddens (1976) "yapının ikiliği"ni önceden varolan kavram ve tasarlanmamış vargı olarak (iktidarı elinde bulunduran insanların *tasarlamış olduğu* vargıları da unutmadan) tanımlama yoluyla, eylemin söyleşimini ("yapılaştırma") genel bir düzleme yerleştirir. Tartışmış olduğumuz görüngübilim, simgesel eylemin, kavramsal olduğu kadar iletilir (başkalarının tasarı ve yorumlarında da kabul gören bir toplumsal olgu) olduğunu da göz ardı ettikçe "safdil" kalacaktır. Böylelikle burada işin içine "bitişim yapısı", yani gönderim çekincelerine ve anlam yeniliklerine yol açtığı güdülenimlerle birlikte düşünülmesi gereken bir durumsal kültür kategorileri sosyolojisi girer. Tam bir antropolojik kılgı, herhangi bir görüngübilimsel indirgemenin tersine, geçmiş ile şimdinin eksiksiz bireşiminin, özgül bir bitişim yapısında açığa çıkmış olarak, kültür düzenine göreli olduğunu gözardı edemez.

Yine Hawaii örnekolayı, dünyayı nasıl tarihselleştirdiğine bakacak olursak, durağanlık ile değişme arasındaki birbirini dışlayıcı bir karşıtlık için hiçbir temel bulunmadığını göstermiş durumdadır. Kültür düşünlerinin her açığa çıkmış kullanımı bunların bir tür yeniden üretimidir, ancak bu türden her gönderim, bir ayrımdır da. Bunu, yani nesnelerin değişmeleri boyunca bir tür özdeşliği korumaları gerektiğini bir biçimde biliriz, yoksa dünya bir deliler evi olurdu. Saussure ilkeyi dile getirmiştir: "Tüm değişmeye üstün gelen şey eski tözün (geçmişin yalnızca göreli olduğuna bakmaksızın) sergilediği dayanıklılıktır. Değişme ilkesinin süreklilik ilkesi üzerine kurulmasının nedeni budur" (1959: 74). Ancak biz, belli bir antropoloji türünde ve artık adı çıkmış tarih çalışmasında kimi değişmeleri dikkat çekici ölçüde ayırıcı sayıp bir yana koyar ve bunlara, "yapı"ya karşıt olarak, "olaylar" deriz.

Bu, yapı ile olay, gerçekten yıkıcı bir ayırımdır. Sırf görece önemsiz bir nedenden, bütün yapı ya da dizgenin görüngüsel açıdan olaysal olmasından dolayıdır bu. Kültür düzeni, kategoriler arasındaki anlam

taşıyan bir bağıntılar dizisi olarak, yalnızca örtükdür. Salt *in potentia* varolur. Dolayısıyla herhangi bir özgül kültür biçiminin anlamı, onun topluluğun bütünündeki olası kullanımları demektir. Ancak bu anlam yalnızca söz ve eylem olayları olarak, *in presentia*, gerçekleşir. Olay dizgenin görgül biçimidir. Bunun tersi önerme, yani tüm olayların kültürel açıdan dizgesel olduğu daha anlamlıdır. Bir olay gerçekten de bir anlamlılık olumudur ve *anlamlılık olarak* varoluşu ve etkisi açısından yapıya bağımlıdır. Max Weber'in dediğince, "olaylar yalnızca orada bulunup gerçekleşmezler; bir anlamları vardır ve bu anlamdan dolayı gerçekleşirler". Ya da eş deyişle, bir olay yalnızca dünyadaki bir olum değildir; belli bir olum ile verili simgesel dizge arasındaki bir *bağıntıdır*. Ayrıca olayın, bir olum olarak, başka dünyalardan (dizgelerden) gelme kendi "nesnel" özellik ve nedenleri varsa da, etkiyi doğuran, *böyle olmaklıklarıyla* bu özellikler değil, bunların belli bir kültürel çerçeveden çıkmış anlamlılığıdır. Olay yorumlanmış bir olumdur –ve yorumlar değişir.

Yeniden Hawaii'deki İngilizlerin tanrılaş[tırıl]masını ve ayrıca bunların sonunda böylesi bir yücelikten düşüşünü ele alalım. Kaptan Cook gerçekten de büyük bir adamdı (ya da en azından biz böyle düşünüyoruz), ama gemilerini bir Hawaii koyuna getirmesinde, bunun Hawaiililerin varsaydığınca insanların ve verimliliğin eskil tanrısı Lono'nun dönüşüne karşılık gelmesini bir yana bırakacak olursak, doğası gereği tanrısal hiçbir şey yoktu. Cook'un 1779'daki geri gelişinde Kealakekua Koyu'nda 10.000 kişi tarafından türküler söylenerek, sevinç içinde karşılanması, bu Hawaii varsayımından dolayıdır. Sömürgeciliğin bu kadar uğurlu bir başlangıç yaşadığı pek görülmemiştir. Öte yandan, Hawaiili kadınlar Cook ya da Vancouver'ın gemilerinde tayfalarla yaşamaya, yiyip içmeye başladığında, yabancıların tanrısallığı konusunda ciddi kuşkular belirdi. Kadınlarla birlikte yemek yemekte, doğası gereği dinsel açıdan uygunsuz olan bu edimde, bir şey yoktu –gelgelelim bu, Hawaii dizgesinde erkekleri kirletiyor ve tabularını yok ediyordu. Dolayısıyla olaylar bunlara yüklenen değerlerden ayrı tutularak anlaşılamaz: Yalın bir olumu, yazgıyı belirleyen bir bitişime dönüştüren anlamlılık. Kimileri için kökten bir olay olan şey, başkalarına bir öğle yemeği randevusu gibi görünebilir. Dolayısıyla burada dizge ile olayı akademik kuramın kahramanca edimleri sayesinde, içimiz rahat, birbirinden ayırıyoruz, oysa insana özgü simgesel gerçek şudur: Hiç bir olay dizgenin *dışında* değildir.

Maddecilik ile ideacılığın antropolojik (ya da tarihsel) çifte yanlışının, anlamı taşıyan anlamlılığı ve dünyadaki olumu belli bir mekanik ya da fizikselci neden-etki bağıntısına bağlama girişimlerinde yattığı açıktır. Maddecilik için anlamlılık, olumun nesnel özelliklerinin dolaysız etkisidir. Bu bakış, oluma toplumca verilen göreli değer ya da anlamı gözardı eder. İdeacılık için olum, yalnızca onun anlamlılığının bir etkisidir. Bu bakış da "gerçeklik"in taşıdığı ağırlığı gözardı eder: Her zaman belli bir kültürel çerçevenin *terimleriyle* bakıldıkta gerçek etkileri olan güçleri.

Aynı şey görüngüsel almaşıklar sayılan kuram ile kılgı için de geçerlidir: Kültür kavramları ile kılgısal etkinlikler arasındaki bu nesnelleştirilmiş ayrım, kılgıda doğruluk taşımaz ve kuram olarak da saçmadır. Bütün *praxis* kuramsaldır. O her zaman eyleyenlerin ve bunların varoluş amaçlarının kavramlarında, *a priori* bir dizgenin kültürel bölümleme ve değerlerinde başlar. Dolayısıyla, aynı zamanda tarihsel de olmayan bir doğru maddecilik yoktur. Marx bu konuda çok şey söylemiştir, ama şu sıra geçerlik taşıyan ve pek tutulan belli bir Marxçılık türü, kuram ile kılgı arasındaki karşıtlık nedeniyle serseme döndüğünden, bunu reddedecektir. Hindess ile Hirst'ün dile getirdiği şu sava bakalım:

> Tarihsel olaylar şimdide varolmazlar ve şimdide maddi bir etkililikleri olamaz. Şu andaki toplumsal bağıntıların varoluş koşulları zorunlu olarak şimdide varolur ve bunlar şimdide durmaksızın yeniden üretilirler. Geçmişin bize içinde bulunmayı bağışladığı "şimdi" değil, "varolan durum"dur... Bütün Marxçı kuram, kimileyin soyut olsa da, varolan durumun çözümlenmesini olanaklı kılmak için vardır... "Varolan durum"un tarihsel bir çözümlemesi olanaksızdır (Hindess ve Hirst 1975: 312).

Yine de kültür, tam olarak, varolan durumun geçmişin terimleriyle örgütlenmesidir. Öyleyse üstyapı olmadan herhangi bir altyapı olamaz, çünkü "son çözümlemede" nesnelliği tanımlayan kategorilerin kendisi kozmolojiktir –tıpkı İngilizlerin ortaya çıkışının, Hawaiililer için, yön gösteren anlatımları *mana* kavramları, *atua* (ya da tanrısallık) ve Kahiki'nin göksel coğrafyasından (tinsel kökenler) oluşan evrensel boyutlarda bir olay olduğunca. Öyleyse kılgı, (her ikisi de sıradan Hawaii halkına karşıtlık taşıyan) Hawaiili reisler ile ünlü Avrupalılar arasındaki yapısal karşılıklılığa yerleştirildiğinde, bu, kişisel özdeşlik kadar mal alışverişinin örgütlenmesine de dönüşmüştür –bunun, Kaptan Cook

ile Hawaii Kralı arasındaki (Büyük Denizci için ölümcül olduğu ortaya çıkmış bulunan) rakiplik türünden tarihsel olaylarda, sonucu belirleyecek bir rol oynadığını söylemiyoruz tabii. Böylelikle *praxis*, sıradan insanların Avrupa mallarından, özellikle Hawaii'nin saygınlık nesneleri kategorisine konan mallardan, görece yoksun bırakılması biçiminde ortaya çıktı. Bu yoksun bırakmanın nedeni, "Billy Pitt" Kalaimoku ve "John Adams" Kuakini'nin Çin ipeğinden sabahlık ve Avrupa yelekleri içinde, tik ağacından zarif mobilyalar ve altın yaldızlı aynalarla döşenmiş odalarda ya da som gümüşten takımlarda sunulan akşam yemeklerinde kendilerini eğlemesi türünden görüntüler sunmak içindi; o sıra, sıradan insanlar henüz kendilerini kurtaramadıkları bir yoksunluğa gitgide daha çok gömülüyorlardı. Bu, üstyapı tarafından kılgıya, *post fetum* imişcesine tarih sahnesine çıkan maddi gerçekliklerin çarpıtılmış bilinci olarak, taşıdığı etkilerin yeniden kazandırılması da değildir. Çünkü gördüğümüz gibi, ticaretin yararları değişmez biçimde reislerin tüketiminden kaynaklanan istemlerce tanımlanma koşuluna bağlıydı. Sonuçta Hawaii'deki Bostonlu tüccarların silahlara, denizcilikle ilgili mallara, şu ya da bu türden kaşmir dokumasına ilişkin istemleri içeren hesap defterleri ve mektuplarında beliren her şey, siyasal açıdan Polinezya tanrısallığının bağlamsal bildirimleriydi. Pazar, ederlerin Polinezya *mana*'sının kaçılamaz kavramlarına göre belirlendiği bir yerde, indirgenemez bir maddi *praxis* koşuluydu.

Kişi, "bireysel" ve "ortaklaşa" ya da "gerçek" ve "ideolojik" türden, kökten ikiliklerin tarihsel bireşimi hakkında benzer gözlemlerde ("sökmeler"de) bulunmayı sürdürebilir. Ancak buraya kadar söylediklerimiz yeterli, çünkü söz konusu karşıtlıklar, bu yanlış yere konmuş somutluğun, nice benzeşik anlatımından başka bir şey değildir. Asıl tartışma konusu, anlamla gönderim arasındaki söyleşimde yatmaktadır, çünkü gönderim, anlam dizgesini başka dizgelerin çekincesi içine sokar: Kavrayışlı özne ile uzlaşmaz dünya. Bu daha geniş çaplı söyleşimin doğruluğu, geçmiş ile şimdi, dizge ile olay, yapı ile tarih türünden şeylerin çözülmez bireşiminden oluşur.

Notlar

I. Cook'un Yolculuğuna Ek ya da le calcul sauvage

1) Cook, haklı olarak, hem doktorlarının bir adamın artık "Zührevi Hastalık"ı başkasına bulaştırmayacak ölçüde tedavi olup olmadığını saptama konusundaki yeteneklerine, hem de hastalık bulaşmış denizcilerinin Polinezyalı kadınların ayartılarına direnme konusunda bir eğilim sergileyebileceklerine kuşku ile bakıyordu.

2) Samwell şöyle sürdürüyor: "Karaya çıkmış olan kimi denizcilerin kadınlarla cinsel ilişki kurduğu biliniyordu" (Beaglehole 1967: 1083). Dahası, Yüzbaşı Gore'un kumandasındaki yaklaşık yirmi kişilik bir birlik, bir gün iki gece Kaua'i yakınlarındaki Ni'ihau adasında kalmıştı, bu sürede İngilizlerin Hawaiili kadınlarla ilişkiye geçtikleri neredeyse kesin gibiydi. *Discovery*'nin başındaki Thomas Edgar subayların gözetimine karşın, gemicilerin Kaua'i'de kadınları nasıl gizlice gemiye aldıklarına ilişkin raporları doğruluyordu: Hawaiili kadınlara erkek giysileri giydiriyor, onlara "Tio" diye sesleniyorlardı (Seyir Defteri: 24 Ocak 1778). Doğruysa, erkekler bunu kültürel izlenimlerden ilginç bir biçimde yararlanarak beceriyorlardı: İngiliz gemiciler subaylarını Tahiti dilindeki "yakın arkadaş" (*tio*) terimiyle aldatmış olsalar gerektir –her ne kadar bu tanım Hawaiili sevgililerince bilinmiyor olsa da. Cook'un Kaua'i/Ni'ihau'yu ilk ziyareti sırasında (19 Ocak - 2 Şubat 1778) Hawaiili kadınların sergilediği ısrarcılık konusunda şu kaynaklara bakılabilir: Barney (Günlük: 2 Şubat 1778), Samwell (Beaglehole'da 1967: 1084-85), Zimmermann (1930: 68), Clerke (Beaglehole'da 1967: 597), Cook ve King (1784, 2: 130-31). Hawaii kaynakları bu ziyaretle ilgili olarak, ağız birliği etmişcesine, kadınların önerilerinin İngilizlerce kabul gördüğünü dile getirir (Remy 1861: 21, Fer-

nander 1969, 2: 162-63, S. Kamakau 1961: 94 ve devamı). Kaptan Cook'un soylu bir Kaua'i kadınıyla yattığına ilişkin söylenti için 4. nota bakınız.

Kadınların ilişki kurma yönündeki girişimleri Cook'un 1778 sonlarıyla 1779 başları arasındaki ikinci ziyaretinde de sürmüştür (örn. Cook, Beaglehole'da 1967: 265-66; Samwell, Beaglehole'da 1967: 1151, 1152, 1158 ve devamı; Cook ve King 1784, 2: 544, 3: 10-11; Ledyard 1963: 107-9; Ellis 1782, 2: 76, 86, vb.).

3) *Discovery*'nin doktorlarınca yapılan muayenede bir Hawaii kanosuyla Maui'den gelen on iki erkeğin sekizinde "Zührevi Hastalık" olduğu saptandı (Burney, Günlük: 26 Kasım 1778). Bir kaç gün sonra, King *Resolution*'daki on ya da on iki Hawaiili erkekten üçünün benzer bir derde tutulduğunu bildiriyordu (Beaglehole 1967: 300). Günlüklerde ve raporlarda kullanılan terim *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nde "belsoğukluğu"na karşılık gelmektedir ve buradaki kullanım biçimi dönemin kullanım biçimine uymaktadır; bundan dolayı tanı sırasında sıkça görülen, frengiyle verem dutunu karıştırma olasılığı burada geçerli değil gibidir.

4) Sonraki dönem Hawaii sözlü geleneğinde yer alan, Kaptan Cook'un kutsal Kaua'i kadını, Ada'nın soylu kadın şefinin kızı Lelemahoalani'yle yattığı öyküsünü destekleyecek görgül kanıt yoktur (Remy 1861: 19-21; S. Kamakau 1961: 94-96; Fernander 1969, 2: 168-69). Öte yandan, Cook'un, yitik karısını aramak (=toprağı döllemek, bkz. 4. bölüm) için her yıl geri dönen doğurganlık tanrısı Lono –kimi mitolojik reisler de bu tanrıyla bir tutulmuştur– sayıldığını düşünecek olursak, bu savı destekleyecek nitelikte kültürel kanıtlar vardır. Hawaii geleneğinin kendisi de, yerli prensesin Cook'a sunuluşunu bununla açıklar. Cook'un bir savaş gemisi komutanı olarak kendine biçtiği değer, Hawaiililerin ona biçtikleri konumla uygunluk taşıdığından, bu durum kendisini yüksek düzey bir kadının sunumuna farklı bir karşılık vermeye itmiş olabilir. Zimmermann'a göre, Cook dinsel görevleri yerine getirmeye pek düşkün biri değildi ve bunları gemide pek seyrek uygulardı, ne de gemilerinde rahip görmeye dayanırdı (Zimmermann 1930: 99-100). Öte yandan, daha alt rütbedekilerin insana özgü zayıflıklarını sergilemelerine izin verecek bir tutum benimsemiş olmasına karşın, tenin ayartılarına da yüz vermez gibiydi (Beaglehole 1974: 390-91). Tabii, Majestelerinin Donanması'na ait bir gemide tek bir *Yetke* olabilirdi. Bundan dolayı, Hawaiililer bir tanrı olduğu için kendisine gerçekten kutsal kadınlarını sunmuşlarsa, Cook'un bunu –hemen hemen aynı gerekçeyle– reddettiğinden emin olabiliriz.

5) *Le'a* ile Hawaii cinselliğinin kusursuz biçimde tartışıldığı yapıt şudur: Pukui ve diğerleri (1972, 2 [1979]); ben de daha çok buradaki bilgilerden yararlandım.

6) Cook Hawaiililerin ellerine geçen her şeyi İngilizlerden alıp götürmek yönündeki içten gelen eğilimlerini aktarırken şunları yazıyor: "El atabildikleri her şey üzerinde bir hakka sahip olduklarını sanıyorlar". Ancak şöyle sürdürüyor: "Çok geçmeden onları kişisel dokunulmazlığı olan şeylere musallat olmamak konusunda ikna ettik de bu huylarını bıraktılar.". (Cook ve King 1784, 2: 205). Gemi Yarsubayı Gilbert da, Hawaiililerin alabildikleri her şeyi "hiç acele etmeden" ve "herhangi bir duraksama ya da ikircim göstermeksizin" götürdüklerini belirtip şöyle diyor: "Bunları geri aldığımızda da çok şaşırmış görünüyor... çünkü seçtikleri her şeyi götürmelerine izin vereceğimizi sandıklarından ciddi olduğumuza inanamıyorlardı" (Kayıt: Ocak 1778). Hawaiililer ile İngilizlerin ilk karşılaşmalarındaki benzer olay ve yorumlar için bkz. King (Seyir Defteri: 20 Ocak 1778), Cook ve King (1784, 2: 195), Clerke (Beaglehole'da 1967: 1322) ve Dibble (1909:23).

7) Cook'un Hikiau tapınağında (ve başka yerlerde) katılmak durumunda kaldığı kuttörenlerle soylu reislerin Lono'yu yıllık görünüşünde karşıladıkları *hanaipu* töreni arasındaki benzerlik (ya da özdeşlik) şu kitabımda tartışılmıştır: Sahlins 1981; Yeni Yıl ya da Makahiki törenlerinin diğer ayrıntılarının da verildiği 4. bölümle karşılaştırın.

8) Misyoner Fison'un Polinezya'daki Rotuma adasında gözlemlediği benzer bir davranış için, bkz. Frazer (1911, 1: 184). Hawaiililer yaşayan yakınlarına ve çocuklarına olduğu kadar, atalarına (*aumakua*) da gövdenin değişik bölümlerinden çıkan, ancak hepsi birden *piko*, "göbek bağı" diye adlandırılan bağlarla bağlıdır. Bn. Pukui, Kaua'i'deki olayla bağıntılı şöyle bir örnek veriyor:

> "Göbek bağlarını küçücük kaplarda taşıyan pek çok yaşlı kişi gördüm... Ninenin biri dört torununun göbek bağlarını alıp bunları *Alenuihaha* ırmağına attı, bana 'Kız torunlarımın denizde yolculuk etmesini istiyorum' dedi."
>
> Bn. Pukui bebeklerinin *piko*'larını Kaptan Cook'un gemisinde saklayan kadınlar hakkındaki öykünün doğru olduğuna inanmaktadır.
>
> "Cook Tanrı Lono'ydu, gemisi de onun 'yüzen adası'. Hangi kadın bebeğinin *piko*'sunun orada olmasını istemezdi ki?" (Pukui ve diğerleri, 1972, 1: 184).

9) "Rastladığım hiçbir kadın bunlar kadar çekingenlikten uzak değildi. Benim anladığım, gerçekten de kendilerini bize bırakmaktan başka bir düşünceyle gelmiyorlardı" (Cook ve King 1784, 2: 544). "Kadınlar kendilerini vermekte pek seçici değildiler, ancak Dost [*Friendly*; diğer adı Tonga] ya da Ahbaplık [*Society*] Adaları'ndakiler gibi açgözlülük de etmiyorlardı, gösterdikleri yakınlığın büyük bölümü yalnızca bizi beğenmelerinin sonucu gibiydi" (Ellis, 2: 153).

10) Avrupalılarla ilişkiye geçtikleri ilk yıllarda Hawaiili erkekler ve kadınlar arasındaki ticaret ilişkisine değgin başka bilgiler için, bkz. Potlock (1789: 159), Puget (Seyir Defteri: 21 Şubat 1793), Manby (1919, 1 [1]: 14). Kadınların "sunulması"na dayalı klasik alışveriş, misyonerler döneminde de sürmüştür:

> [Doğu Kaua'i'deki] Yerliler yoksul olmalarına karşın son derece vericiydiler; çoğun önümüze yiyeceklerinin en iyisini koyuyorlardı ve bir saygı işareti olarak Koca karısını, Baba kızını, Oğlan kızkardeşini sunuyordu. Onlara, Göklerde, böylesi yazıklara girişmeyi yasaklayan bir Tanrı olduğunu anlattık; bu çok güzel, ama siz Beyazlar, tuhaf adamlarsınız dediler (Whitney'in Günlüğü: 27 Mayıs 1820).

Gelgelelim, Cook'un zamanında bu klasik değişim dayanışması henüz tam oturmuş değildi; erkeklerine ayrılmış demir gereçleri saklayan ve bunları başka Hawaiililerle (erkek mi kadın mı anlaşılmıyor) bez ya da tüy kolye karşılığı değiştiren kadınlarla ilgili iki saptama vardır (Trevenen, *Elyazması*; Beaglehole 1967: 1227).

11) "Altmış dokuz yol"un izini daha öteye sürmeyeceğim. Bunu sırf, içinde *kategörilerin düşünüldüğü* bir *(yoksul) öz* olarak sunmamı bağışlarsınız umarım.

12) Elbert ve Mahoe (1970)'de bu tür Hawaii metinleri vardır; ulaşabileceğiniz diğer Hawaii türküsü toplamları şunlardır: Emerson (1965), Roberts (1926), Pukui ve Korn (1973).

13) Elbert Hawaii dilindeki az sayıdaki sesbirim ile çok sayıdaki eşadlı ve eşadlı-benzerlerinin, ündeşleme ve "gizli anlamlar" (*kaona*) için özellikle verimli bir alan açtığını belirtmektedir. Bu konuda Pukui ve diğerleri (1972: 85-86)'da şunlar yazılıdır:

> Cinsel şakalar söz konusu olduğunda, Hawaiililer doğal bir üstünlüğe sahipti. Konuşmalarında her zaman örtmece, anıştırma ve eğretileme kullanırlardı. Bir sözcük ya da deyişin *kaona*'sını, "gizli anlamı"nı kavramaya doğal bir yatkınlıkları vardı... Batılılar geldikten sonra yaktıkları türkülerde *mele* eğretilemenin bütün üstünlüğünü taşırdı. "Güzel Kaua'i"ye ilişkin türkü gerçekten bir adayı mı betimliyor? Yoksa güzel bir kadını mı? Söyleyen gerçekte *maka*'dan (göz eriminden) [bkz. aşağıda, göz konusunda söylediklerimiz] ve nemli adanın *ka palai*'sinden (eğrelti otlarından) mı söz ediyor? Yoksa *mahamaha*'dan (yakın ilişkiye geçtiği bir kadından) ve o sıra iyice ıslanan "otlarından" mı? "Alika" türküsü bu adı taşıyan geminin "soğuk, dar bir geçit"ten büyük zorlukla geçişinin öyküsünü mü anlatıyor yalnızca?... Bn. Pukui'nin belirttiği gibi, "Hawaiililer hep bir ağız kıkırdamaya başlayınca, bunun başka bir anlama geldiğini anlarsınız" (Pukui ve diğerleri 1972, 2: 85-86).

Buna karşın, adı böyleye çıkan bütün aşk türküleri Batılıların gözünde salt yukarıdaki türden bir uyarıma karşılık gelecek konulara ayrılmış değildir. Aşağıda yaklaşık 1860'larda yazılmış ve "*He Mele Aloha i ka Na'auao*" (Bilgelik İçin Aşk Türküsü) adını taşıyan bir koşuktan kimi parçalar veriyorum. Bu parçalar Hawaiililerin *kaona*'ya olan eğilimini de gösterecektir:

E ka na'auao, e aloha 'oe	Ey bilgelik, sevgiler sana,
Kaikamahine 'uha nemonemo...	Pürüzsüz yuvarlak uyluklu kız...
'Akahi au a ike i ka lomi	Daha yeni anlamışım
a ke aloha,	aşkın sıkışını,
Ke oni kapalili la i ka	Titrerken burada *Pukaiki*
wai o Pukaiki,	[tam karşılığı: "Küçük-Delik"] suyunda,
Kula ke pene i ka la'i o	Yukarı *Wainiha*'nın
Wainiha luna,	[tam karşılığı: "Dost-Olmayan-Su"] dinginliğine
Mamau pipili papa'a ka	girmek ne de kısa sürer,
wai o Paulike...	*Paulike* [tam karşılığı: "Birlikte Bitirme"] suyu bitimsiz, yapışkan ve sızmaz...
Kekahi no 'oe o ka'u mea i	Sevdiğim tek sensin,
aloha ai	
E ku wiwili ho'omamau nei	Yorulmadan, hiç durmadan kucaklaşırken
o ke kulu'aumoe...	gecenin geç saatlerinde...
Naue aku kaua o ka wai hu'ai	Yapış yapış titriyoruz
pa'u o Namolokama	taşan sularında *Namolokama*'nın [Kaua'i'nin Hanalei yöresinde bir dağ, tam karşılığı: "Birlikte-Dokunan-Çabucak-Bitişir"]
'O ia wai kahea noi ka ihu	Bu su
o ka moku,	geminin başını çağırıyor
E ka na'auao, e aloha ke 'oe,	Ey bilgelik, sevgiler, sevgiler sana. (İngilizcesi: Lili K. Dorton)

14) Bn. Pukui cinsel organ türkülerinin halk arasında büyük bir yaygınlığa sahip olduğunu söyler. Yine de bu koşuk türü –en azından bu adla düzülmesi– (1820'den

sonraki) Hıristiyan döneminde yasaklandığı için, toplumsal dağılımını saptamak oldukça güçtür. Modern bir Hawaiili dansçı ve *mele ma'i* öğrencisi şöyle yazıyor:

> Hawaiililere genç yaşta cinselliği açıkça, özellikle *Hula*'ya ilişkin olarak tartışmamaları gerektiğinin öğretilmesi bütünüyle misyonerlerin ve 19.yüzyılda Honolulu'da bulunan diğer önemli *haole*, "beyaz adamlar"ın işidir. Hawaiililer Batı kültürünün gitgide daha çok etkisi altında kaldıkça *mele ma'i*'yi kendi aralarında bile tartışmayı bırakmışlardı, ya da en azından bunu yalnızca çok özel öbeklerde [tartışmışlardır]. Örnekse *halau*, "dans okulu"nda öğrenciyken bize *mele ma'i* dansı öğretilir, ancak türkünün ne anlama geldiği ya da neye yaradığı pek seyrek anlatılırdı. Yine de Hawaiililer bunları bütün bütün kaldırıp atmamıştır, yalnızca sınıflandırmayı değiştirmiş, bunları *mele iona*, "ad türküleri"ne ya da *mele aloha*, "aşk türküleri"ne katmışlardır (Dorton 1981; bu kusursuz yapıta çok şey borçluyum).

15) Samwell, türküleri (anladığı biçimiyle) sesçil olarak kaydetmiştir. Türküler modern Hawaii yazımına uyarlanmış ve J. C. Beaglehole için Mary Kawena Pukui tarafından çevrilmiştir (1967: 1234 ve devamı). Ancak yayınlanan çeviride *ule*, "penis" Hawaii dilinde bırakılmıştır.

16) Bu türkü, kendisinin de gösterdiği gibi, en azından Hıristiyanlık döneminde değişikliğe uğramıştır, çünkü seslerde ve dans devinimlerinde abecenin seslilerinin ezberden okunmasını içeren oyunlar da yer almaktadır. Yine de cinsel organın yiğitliği ile insan kurbanı (ayrıca, reisin tanrısallığı, bkz. aşağıdaki metin) arasındaki bağlaşım halen gücünü korumaktadır. Kunui'akea'nın, insan kurbanı tanrısının adının, aynı zamanda Kamehameha'nın cinsel organlarının adlarından biri olduğunu bana modern bir *hula* ustası söylemişti. Tanrının imgesi, türküde çiçekleri "vajina"ya karşılık gelen *ohia lehua* ağacından türer. Lili Dorton'ın yazdığına göre, *lehua* çiçeği "simgesel bir vajinadır. Çünkü kırmızı renkte, çok yumuşak tüylü bir çiçektir, daha çok bir pudra ponponuna benzer. Çok fazla sallanırsa kopup düşer". *Punana*, "kuş yuvası", cinsel organ türkülerinde çokça rastlanan bir diğer terimdir, bugün de "vajina" karşılığı olarak kullanılmaktadır.

17) Hawaii'deki insan kurbanı dizgesinin simgesel yapısı Valeri tarafından (1985) yetkinlikle belgelenip çözümlenmiştir; bu konuda söylediklerimin büyük bölümünü bu yapıta borçluyum. Hawaii'deki "reislik" konusunda da ana kaynaklar şunlardır: Malo (1951), S. Kamakau (1961; 1964; Elyazması), Fornander (1916-19; 1969), Handy ve Pukui (1972), I'i (1959), K. Kamakau (Fornander'de 1916-19, 6: 2-45), Rahip W. Ellis (1828) ve Rémy (1861). Goldman (1970)'de iyi bir özet bulunmaktadır.

Reisliğin güneşle ilişkilendirilmesinin, reislerin soyunun tepe noktadaki güneşin kişileştirilmesi olan Wakea'ya dayanmasından Kral Kalakaua için yazılan "Senin İçin, Ey Parlayan Güneş" *(Ia 'Oe, e ka La e 'Alohi nei)* gibi on dokuzuncu yüzyıl övgü türkülerine dek uzandığı görülür. Kuşkusuz bir güneş tapınısından söz etmiyorum; kral olarak güneş, tartışmaya güneş olarak kraldan daha açıktır.

18) Kimi 900 kuşak önceye varan ünlü Hawaii reis soykütükleri belli kadın ve erkek uzmanlarca geleneğe uygun biçimde korunmuştur; soykütüğü ustaları geleneksel olarak üst düzey reislere bağlanırdı. Kimisi bu yüzyılın ilk onyıllarına kadar uzanan on dokuzuncu yüzyıl soykütüğü kitapları (bunlar Bishop Museum'da ve Hawaii Arşivleri'nde korunmaktadır) ataların eskilerde kalan kaynaklarına ilişkin soykütüğü ustalarınca derlenen özel bilginin, bu kaynaklara yükselişte nasıl şimdiki reislerin çıkarlarına

göre uyarlandığını gösterirler. Reisin dolaysız erkek ya da kadın ataları, diziden diziye –ya da Hawaiililerin dediğince "yan" "yan"a– çoğun son 10 ya da 12 kuşak içinde yer alan bir ata aracılığıyla yüce kozmolojik soykütüklerine bağlanır. Soykütüğü kitapları ayrıca Maui ve Hawai'i reislerinin kendileriyle O'ahu ve Kaua'i'nin eskil soy çizgileri, özellikle Nanaulu soy çizgisi arasında bağlantı kurmaya duydukları ilgiyi açıkça göstermektedir. Krallık soykütüklerinin bir diyagrama çevrildiğinde (örneğin Fornander 1969: kitabın sonunda ek) aldığı biçimin toplam sonucu, daha çok yüzlerce kuşağın (diğer deyişle, kimi küçük oğul dallarını da içeren, sınırlı bir babayanlı soylar dizisinin) ta başından inceden inceye işlendiğini açığa vuran, ardından en son kuşaklardaki erkek ve kadınlara uzanan bir bağıntılar ağına dönüşen bir yapıdır. Yine de bütün bu tasarımlar en son kuşaklarda yer alan ve hem kadın hem erkeklerin birincil ya da ikincil nitelikteki çoğul ve aynı soydan birleşmelerince oluşan reislik akrabalığının karışıklığına açıklık getirmez.

19) Toprak ayrıcalığı için, reislik konusundaki klasik kaynaklar (bkz. 17. dipnot) dışında şu yapıtlara bakılabilir: Handy (1965), Wise (1965), Lyons (1875) ve Commissioner of Public Lands (1929: 1-12).

20) Hawaiililerin on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki ev ve cinsellik alışkanlıklarını anlamak için –misyoner kaynaklarındaki eğilimlere uygun bir özen ve duyarlıkla hazırlandığını gözeterek– bkz. Wyllie (1846, krş. Malo 1839). Ayrıca daha yeni gözlemler için bkz. Handy ve Pukui (1972), Keesing (1936) ve Howard (1971). Hawaiililerin cinsel uygulamalarına ilişkin bir başka aydınlatıcı kaynak, Püriten aktörenin esinlediği bir yasa düzeninin krallığa zorla benimsetildiği 1830 ve 1840'lara ait yargılama tutanaklarıdır (Bu tutanaklara ilişkin istatistiksel özetler Hawaii Arşivleri'nde bulunabilir, "Courts, Miscellanous" ve "Attorney General, Miscellanous" başlıkları altında). Örnekse tüm adaları ve bu arada beyazların da yargılandığı az sayıda davayı içeren 1838 tarihli bir mahkumiyet çizelgesi şöyledir (aktaran Kanoa 1839):

Suç	*Suçlu Bulunanların Sayısı*
"Zina"	246
"İffetsizlik"	81
"Hırsızlık"	48
"Başkaldırı"	32
"Yalancı tanıklık"	30
"İğfal"	18
"Ayaklanma" (gemide)"	15
"Adam öldürme"	4

Kaua'i Bölge Mahkemeleri'ndeki 1 Nisan 1846 - 1 Nisan 1847 arasındaki davalara bakalım:

Suç	*Bölge Mahkemesinde Yargılananların Sayısı*
"Yasadışı İlişki"	140
"Çalma"	34
"Sebt günü çalışmak"	21
"Kavga ve dövüş"	10
"Çeşitli"	16

(H. Sea'nin Attorney General'a raporundan, Hawaii Arşivleri)

Dönemin bu türden bütün istatistiklerinde "zina", "fahişelik", "yasadışı ilişki", "pezevenklik" (*weawea*), "iğfal" ve/ya da "iffetsizlik" diye belirlenen suçların işlenme sıklığı, mülkiyete karşı işlenen suçların dört beş katıdır ve hiç ayrıcasız yargılama tutanaklarındaki en yüklü genel başlığı oluşturur.

21) Hawaii'de ister reisler ister sıradan insanlar arasında olsun birleşik soy çizgilerinin bulunmadığı savının, ünlü *'ohana* hakkında bilinen kavramlarla karşıtlık taşıdığı varsayılır (örn. Handy ve Pukui 1972). *'Ohana* sözcüğü halk arasında esas olarak ben üzerine yoğunlaşan akrabalık ilişkilerini ya da taşradaki bir "büyük adam"ın denetimi altındaki yerel erkek akrabalar ağını imler; yoksa o çokça sözü edilen toplum odaklı ve birleşik soy çizgilerini değil. 1846-54 arası büyük toprak bölüşümüne (*Mahele*) ilişkin olarak Hawaii Arşivleri'nde yer alan çok sayıda tutanak ve tanıklık, toprağın bölümlenmesinde işlev taşıyan hiçbir soy çizgisi birleşimi bulunmadığını gösterir. Bu tutanaklarda *'ohana* terimi hemen hiç yer almadığı gibi, ortak soydan gelen öbeklerce elde tutulan *ahupua'a, 'ili'aina* ya da *mo'oaina* toprak bölütleri de yoktur. Bu konudaki tüm tartışma ve açıklamaları bir başka çalışmada ele almayı tasarlıyorum.

22) Dolayısıyla Peter Huber benzer biçimde Yeni Gine'deki Anggorlar üzerine şunu dile getirmektedir:

> Melanezya toplumu akrabalık üzerine kurulu soyut bir haklar ve ödevler ya da öbekler ve kategoriler dizgesi olarak görüldükte oldukça nahoş bir görünüm sunmuştur. Toplumun böyle bir dizgenin uygulanması ya da düzenli biçimde yürütülmesi yoluyla kurulduğu düşünülürse, benim savım Melanezya toplumunun insanları belli bir yola yönelten olayların üretimi aracılığıyla kuttörensel olarak kurulduğu yönündedir. Bu olayların ille de yararsızlık ya da doğaüstücülükle –bu anlamda kuttörensel değildirler– tanımlanması gerekmez; bunlar bir simgesel sınıflandırma çerçevesince biçimlendirildikleri gerçeğiyle de tanımlanabilirler. Bunun nedeni toplumu kurmakta bu sınıflandırma çizelgesini kullanmalarıdır (Huber 1980: 44-45).

II. Başka Dönemler, Başka Görenekler: Tarihin Antropolojisi

1) Stone'un *The Past and the Present*'da (1981) tarihyazımı üzerine söz aldığı yerler (1. bölüm) "yeni tarih"e kusursuz bir giriş niteliğindedir. Aynı konuda yazan Barraclough (1978) da, Thomas Gray'e göndermede bulunur –yoksa Amerika'daki İngiliz tarihçilerin bir alışkısı mı bu? Voltaire'in *Essai sur les moeurs*'ünden (Görenekler Üzerine Deneme) alıntılar, Le Goff'un (1972) varolan tartışmayla ilgili denemesinden yapılmıştır; ayrıca bkz. Braudel (1980), Dumoulin ve Moisi (1973), Gilbert ve Graubard (1972), Le Goff ve Nora (1974), Hexter (1972), Ricoeur (1980).

2) Bu tümceyi, özellikle de *devenir*'i oldukça serbest biçimde çevirdim, ancak Durkheim'ın amacını saptırmadığım kanısındayım.

3) Frazer (1911-15), Hocart (1969 [1927] ve 1936) ve Dumont'un (1970) yanı sıra, burada tanrısal krallık ve hiyerarşi üzerine sunulan düşünler özellikle şu son dönem antropoloji çalışmalarından devşirilmiştir: Heusch (1962, 1972, 1982), Valeri (1985), Geertz (1980), Tambiah (1976) ve Adler (1978, 1982); bunlar dışında daha önceki kimi klasik kaynaklara da başvurulmuştur: Evans-Pritchard (1962), Frankfurt (1948), Dumézil (1948), Meek (1931), Kuper (1947), Krige ve Krige (1943); bkz. aşağıda

3. bölüm. "Tanrısal krallar", "kutsal krallar", "büyücü krallar", "rahip krallar", hatta "krallar" ile "reisler" arasındaki ayrımlara ilişkin sınıflandırma tartışmalarına girmiyorum. Son ayrıma ("krallar" ile "reisler") gelince, bu konuda daha çok Heusch'ün görüşüne katılıyorum: Tanrısal krallığı, gücünü yitirme olasılığı taşıyan tanrısal reislikten ayırmayı gerektiren temel neden, devletin tanrısal kralın yaratısı olmasıdır. Tanrısal krallığa ilişkin sınıflandırma sorunlarının tartışılması konusunda Jukun'un yetkin çözümlemesi yanı sıra Young'a (1966) bakınız. Kuşkusuz, değişkeleri inceden inceye işlemeyip daha geniş bir kahramanlık yönetimleri kategorisiyle iş görmek yönündeki kararım, yalnızca önümdeki kuramsal amaçlar için ve kısa vadede yararlı olabilir. Bu kategorinin daha büyük bir sürerlik ya da değer taşıması yönünde kuruntulara kapılmıyorum.

4) Bundan başka, Fiji örnekolayında, reis başka bir reislik için, sözcüğün tam anlamıyla, kızkardeşinin oğlu olabilir (örnekse *vasu ki Rewa, vasu ki Mbau*, vb.) –böylelikle nesneler arasında açıkça "doğada benzeşik olmayan" bir bağıntı oluşur. Fiji'deki *vasu* (anası bir, babası ayrı yeğen) ilişkilerinin gerektirdiği siyasal güçlerin kişileştirilmesi daha aşağıda tartışılmaktadır.

5) Gelgelelim söz konusu bilgi-kaynağı, Vansina'nın saptadığınca (1964: 101-2), Kubalar arasında kralın tanrısallığına ilişkin olarak yapılan şaşırtıcı bir tartışmada, "kuşkucu" konumundakilerden biridir. Kuşkucular, krallığa, toplumdaki düzenin zorunlu bir koşulu olarak (yoksa toplum bölünecektir) işlevselci bir gözle bakar, kralın güç dolu bir büyüye sahip olduğunu olurlar, ancak tanrısal güçler taşıdığını reddederler. Kubalar, bu tür ideolojik savlardan bağımsız biçimde, doğuştan gelen akrabalık bağlarından yoksun kalan kralı –öncelikle bir doğa gücü, tanrının temsilcisi ve ensest uygulayan bir büyücü olarak– toplumun oymak düzeninin dışına olduğu kadar üstüne de yerleştiren bir dizi klasik kuttören gerçekleştirir.

6) Fiji diline tam uygun yazım kurallarına göre, bunun için kullanılan deyiş *na lotu nei Ratu Cakobau* idi. Bu yazıda, önceki dönemin, okunması daha kolay olan esnek yazım kurallarından yararlandım. Zamanında Thakombau'ya neden İngilizce öğrenmediği sorulduğunda "İngilizler Fiji dilinde konuştukları için" demiş.

7) Öte yandan Thakombau, kendisinin yeni dine girişinden sonra bile, kimi Mbau tanrılarının Hıristiyanlık'a direnmeyi sürdürdüğü dönemde, rahiplerini bir araya toplayıp iyice paylamıştı (Waterhouse 1866: 265-66). Fiji rahiplerinin/tanrılarının Yehova ile ilk ilişkileri şu günlüklerde bulunabilir: Cross (örnekse 24 Ekim 1840), Hunt (18 Şubat 1839; 10 Mayıs 1839), Calvert (15 Ağustos 1841; 20 Ekim 1841).

8) Daha sonraları, çelişkin biçimde, Fiji tarihinde asıl olanın altyapı tarafından belirlendiği –diğer deyişle yeni bir imanın (Yehova imanının) yayılmasının Avrupa iktidarının kendini ortada göstermesinden sonra geldiği– yönünde bir kuram çıkacaktır, çünkü ülkede daha önceden bu tür bir iktidarın "doğaüstü" nedenleri olduğu yolunda bir anlayış bulunmaktadır. Bu durum başka yerde de altyapının değişmesinden üstyapının değişmesine uzanan bu mekanik dizilişin, aynı biçimde, kılgısal etkinliğin kozmik bir "nesneler çizelgesi" olarak *a priori* konumuna dayanıp dayanmadığına değgin ilginç bir soru doğurur. Böylesi bir kavrayış, edimbilim ile "ideoloji"nin bildik kökten karşıtlığını yadsıyabilirse de bunların ilişkisine değgin yalın düşünümlü-işlevselci "açıklamaları" bir sonuca bağlamak ve dünyasal eylem (*praxis*) ile kültür kavramları arasındaki karşılıklı yer değiştirilirliği daha iyi kavramak yönünde, kimi belirgin yararlar sağlayabilir. (bkz. 5. bölüm)

9) Thakombau'nun misyonerlerin öğütlerine ustaca direnişi, Waterhouse'un *The King and the People of Fiji* (*Kral ve Fiji Halkı*, 1866) adlı yapıtında belgeleriyle anlatılmaktadır. Bu yapıtta Thakombau'nun, kendisine Metodist misyonerlerin Mbau'da kabul görmekte başarısızlığa uğrama nedeninin, bu ülkenin Meryem Ana tarafından Katolikliğe ayrılması olduğunu söyleyen, geçici Katolik piskoposa takındığı aldırmaz tutum da yer almaktadır: "Bunun üzerine Kral, piskoposa kendisini ve kentini Meryem'in korumasına bırakmasını ve Meryem onları yeni dine soktuğunda geri gelmesini söyledi" (*agy.*, s.196).

Bundan Yirmi yıl önce Hawaii'deki Protestan misyonerler de Fiji'deki meslektaşlarınınkine benzer deneyimlerle yüz yüze kalıyordu. "O [Kral Liholiho] yeni dini bağrına basarsa" deniyordu 1822'de Muhterem Ellis'e, "biz hepimiz onu izleriz" (Ellis 1969: 41). Bir gün Misyoner Hiram Bingham krallara yaraşık biçimde esrik olan Liholiho'ya serzenişte bulunmak için yanına gidip, "Tanrı'nın bu tür tutumlardan hoşnut olmadığını söyledi". Liholiho şöyle yanıtladı: "Tanrı benim zaten. Kahretsin! Defol git evimden" (Hammatt: 6 Ocak 1823). Bunu izleyen olaylarda (biri de Liholiho'nun ölümüydü) Hıristiyanlık, asıl yönetici öbeği oluşturan Kral'ın analığı ve onun erkek kardeşleri tarafından bir yönetim aracı olarak ele alındı ve tıpkı Fiji'deki gibi, birdenbire herkes Hıristiyan oluverdi (bkz. Bingham 1969). Gerçekten de Polinezya'nın kahramanlık yönetimleri için geçerlik taşıyan büyük bir düzenlilik ya da din değiştirme yasasıyla karşı karşıya gibiyiz. Yeni Zelanda'da da uzun bir görece düzensiz (özellikle Maori köleler arasında sağlanan) başarı döneminin ardından, 1838-39 arasında din değiştirme sürecine doğru istatistiksel açıdan önemli bir atılım söz konusuydu. Burada da öncülük görevini reisler sınıfı üstlenmişti (Wright 1959: 141 ve devamı).

10) Mbau-Rewa savaşı sırasında, örnekse Rewalı Thokanauto gibi önemli bir reis karşı tarafa geçtiğinde, reisin buyruğu altındaki önemli sayıda oymak ve köy de buna uygun olarak taraf değiştirmiştir. Bu taraf değiştirme büyük bir sıkıntı duymaksızın gerçekleşiyordu, çünkü Muhterem Hunt'ın belirttiğince, "hangi taraf için savaşırlarsa savaşsınlar, aslında reisleri için savaşıyorlardı" (19 Ekim 1845). Derrick de Tacitus'unkine benzer bir yorum getirir: "Sıradan insanlara gelince, reislerinin savaş nedeni neyse onların savaş nedeni de oydu" (1950: 78). Bu taraf değiştirmeler hiyerarşik dayanışma ile "budun" ya da "ulus" bilinci arasındaki (aşağıda üzerinde duracağımız) bağıntının iyi bir tanıtıdır.

11) Yalnızca ana Rewa ordusu değil, onun "çarpışan-bölgeleri"nin (*bati*) ya da bağlaşıklarının çoğu da Kamba savaşında yoktu –yalnızca Derrick bu görüşe katılmamaktadır (1950: 112). Nakelo ve Tonga ülkesi denen bölgeden gelen yedi savaşçı dışında, Kamba savaşında Rewa'nın geleneksel bağlaşıklarının (örnekse Mburembasangu, Notho, Nuku vb.) yer aldığına ilişkin tarihsel bir belge bulamadım. Bu, son savaşta Thakombau'nun düşmanlarına Nakelo'nun on iki - on üç kasabasından yalnızca birinin katıldığını savlayan modern bilgi-kaynaklarının tanıklığına da uygun düşmektedir. Dahası Mbau ayaklanmacılarınca ele geçirilen Kamba'ya sık sık giden Calvert, (Ratu Mara yönetimindeki) ayaklanmacıların, Thakombau'yu bozguna uğrattıktan sonra, reislerinin ölümü üzerine Mbau'yla ilişkileri düzelme yoluna giren Rewa'ya saldırmayı tasarladıklarını belirtir (Günlük: 7 Nisan 1855).

12) Hocart genel bir çöküş olasılığını tanrısal krallığın yapısal koşullarından biri kılar:

> Kral, kutsanmasının taşıdığı etkiyi bir çatışmayla sınamak zorundadır. Taht için dövüşmek düzenli bir kılgıya dönüşür. Doğuya özgü savaşlar çoğun bizim Yüz Yıl Savaşları gibi egemenlik uğruna yapılan kişisel çatışmalardır. Yurtseverlik savaşa özendirici bir öge değildir: İnsanlar yalnızca gönenç veren tanrıyı desteklemek için savaşır. Kralları öldürülürse ilgilerini yitirir ve zafer kazananı kabul ederler. İran, Hint, Sinhal orduları, önderleri öldürülür öldürülmez, savaşı kazanacak durumda olsalar bile dağılmıştır (1933: 272).

13) Bunun sonrasında örgütlenmede ortaya çıkan değişinimler yalnızca Shaka'nın hızlı ve genel bir değişme sağlama yeteneğiyle değil, kazanılmış ülkeyi yeniden kurarken hiyerarşik dayanışmalara gösterdiği özenle de biçimlenen kahramansı bir tarihselliği açığa vurur. Shaka Dingiswayo'nunkine benzer zaferler kazanırken, öncelinin ele geçirilmiş oymakların önderlik ve örgütlenmesine el sürmeme yolundaki siyasalarını yinelememeye özen gösterir. Shaka bir oymağı diğerine katmak ve düşman ordularından kalanları, Zulu alay dizgesinde yeniden öbeklendirmek yoluyla, Dindiswayo'nun egemen olmak konusundaki yanlışlarını, diyeceğim oymakların çıkarlarını önderlerinin varlığıyla birbirinden ayıran konfederasyon dizgesini ortadan kaldıran bir düzen kurmuştur (Bryant 1929; Flynn, Bird'de 1888; Isaacs 1970; Krige 1936; Wilson 1969).

14) Bu olayların birinci elden açıklamaları Fynn (Bird'de 1888: 81-84, 91-93) ve Isaacs'de (1970: 108 ve devamı) bulunmaktadır. John Kelly, *Mongol Conquest and Zulu Terror. An analysis of cultural change* (Moğol Fethi ve Zulu Yıldırısı: Bir Kültürel Değişme Çözümlemesi) başlıklı, Zulu kahramansı egemenlik çerçevesinin ayrıntılı bir kültürel çözümlemesini içeren kusursuz bir lisansüstü tezi yazmıştır (Chicago Üniversitesi, Antropoloji Bölümü, 1982).

15) Hawaiili yönetici reislerin ölüm kuttörenleri konusunda bkz. Handy ve Pukui (1972: 156-57); Kamakau (1961: 104-7); Ellis (1969: 175 ve devamı); Stewart (1970 [1830]: 216); vb. "Karşıyapı"yı tırnak içinde yazmamın nedeni V. Turner'ın (1969), yapısal düzene (*societas*) karşıt biçimde, biçimsiz bir dayanışma koşulu olarak tanımladığı *communitas* kavramına yapılan bildik karşı çıkışları belirtmek içindir. Bu, kuşkusuz bir yapı yokluğu değil, ama yapının tersyüz edilmiş, dolayısıyla olağan krallıkla yer değiştirmesi önemli egemenlik bağıntılarını imleyen, –kendi yetkilerine sahip– bir biçimdir (bkz. 4. bölüm).

Hawaii tarihi, yönetici reisin yokluğunda askeri tehditlere düzenli, ortaklaşa bir karşılığın "gerçek" çöküşünü (ya da yetersizliğini) de açığa vurur. İngiliz deniz binbaşısı Broughton, bize Kral Kamehameha'nın yokluğundan yararlanıp Hawai'i Adası'nın büyükçe bir bölümünü kolayca ele geçiren rahip bir reisin öncülük ettiği, 1796 tarihli bir ayaklanmadan örnek verir. Broughton'a göre, önderlik edecek kimse bulunmadığı için pek bir direniş beklenmemektedir:

> [Ayaklanan Namakahea] artık [Ada'nın] altı bölgesinden dördünü ele geçirmiş durumdaydı ve direnme olasılığı pek bulunmayan Karakakooa [Kealakekua]'ya yaklaşıyordu, insanlar kendilerini yönetme görevini verdikleri bir reisleri olmadığından savaşmaktan kaçınıyorlardı; aslında bu düzeydeki tek kişi de görme duyusunu yitirmiş olan Mahooa'ydı. Bizimle birlikte Wohahow'a [O'ahu] gitmeyi çok istiyordu, orada Tamaahmaah'a [Kamehameha] ne olduğunu açıklayabilecekti, ancak başka reisleri olmayan halk ona izin vermedi (Broughton 1804: 69).

16) Gifford'ın Tonga Adaları'ndaki kahramanlığa göre bölünme konusunda yaptığı tanımlamanın, Polinezya uzmanları arasında sosyolojik tartışma açısından kutlu bir yer kazanması kaçınılmazdı:

> Her şey, çevresinde soyçizgisinin kendini öbeklere ayırdığı bir çekirdek olan, bir güçlü reisler çizgisinin zorunluluğunu gösterir. Böylesi reisler olmazsa soyçizgisi kırılıp yitecek gibi görünür ve üyeleri, yavaş yavaş, doğmakta olan başka soyçizgileriyle bitişir. Bu yeniden dizilme süreci, doğal olarak, soyçizgisi üyeliğini kuramsal açıdan ve geniş ölçüde belirleyen babayanlı soy kuralını bozuşturur (Gifford 1929: 30).

Bu savlar Elizabeth Bott'un (1981) Tonga örgütlenişi üzerine, söz konusu bölünme sürecine ilişkin kusursuz örnekler vererek (s. 40 ve devamı) yaptığı özenli betimlemeyle gömülmüştür (ya da gömülmüş olsa gerek). Bu tartışmanın bize verdiği derslerden biri, hiyerarşik Polinezya toplumlarının temelini oluşturan topluluklarda, bir "soyçizgisi bilinci" bulunduğunu ummamamız gerektiği olabilir. Gerçekten de kahramanlığa göre bölünmenin, tahta çıkışı sonrasında her yönetici reis tarafından erkek akrabalar arasında yeniden üleştirilen, görece daha alttaki bölümleme düzeylerine inen bölge önderliği yoluyla, iyice ileriye götürüldüğü Hawaii'de, yerel soyçizgisi düzeni bütünüyle aşınmıştır. İnsanların, kendilerine durmaksızın zorla benimsetilen reislere karşı, kendi kuşatıcı soykütüklerine, dolayısıyla kendi baba çizgilerine ve destekleyici yan bağlara sahip olmalarını beklemek de olanaksızdır. Maori "oymakları"nın (*hapu*) egemen reislerce siyasal bağlaşıklar olarak biçimlendirilmelerine ilişkin daha ustaca yolları Schwimmer (1963, 1978)'de bulabilirsiniz.

17) Chadwick "kahramanlık toplumunun dayanıksızlığı" üzerine şunları yazmaktadır:

> Barışsever bir kralın askeri yandaşları, kral çok varlıklı ve eli açık değilse, çekip gitmeye yatkındı, nüfusun büyük bölüğünün de hiçbir değeri yoktu. Herhangi bir gerçek ulusal örgütleniş ya da ulusal duygunun yokluğunda her şey önderlerin kişisel niteliklerine bağlıydı. Ostrogotlar Theodrik'in yönetiminde Avrupa'daki başlıca güçtüler; ancak ölümünden sonraki otuz yıl içinde yok olup gittiler, bir daha da sözleri edilmedi. Sırpların Dusan'ın önderliğinde Bizans İmparatorluğu'ndan geriye kalan ne varsa hepsini ele geçirmeleri kaçınılmaz görünüyordu; ölümünden sonra Türkler'e karşı herhangi bir sonuç alıcı direniş gösteremediler bile. Yunan Kahramanlık Çağı'nın krallıkları en az korktukları düşmanlarına bile yenilmiş görünüyordu. Bu soy örnekolaylar aslında öylesine çoktur ki teki bile ulusal karayıkımı böyle dönemlerin olağan sonucu saymayı doğrulayabilir. (Chadwick 1926: 461-62)

18) Fiji'nin Mbau ve Rewa devletlerindeki krallık entrikaları için bkz. Waterhouse (1866), Derrick (1950) ya da Wilkes (1845, 3.cilt). Lau için bkz. Hocart (1929), Reid (1977). Avrupa'daki benzerleri için bkz. Chadwick (1926: 338 ve devamı).

19) "Kahraman ben" Maorilerde, Tongalarda, Fijililerde, Luapulalar kadar Yorubalar arasında, olasılıkla diğer pek çok hiyerarşik toplulukta bulunur. Bu kullanım, Johansen'in (1954) Maoriler üzerine söylediklerinin izinde "Akraba ben" olarak Sahlins'de (1981) tartışılmıştır. Gerçekte Maorilerdeki durum, reisin önemli atalara ya da bir

bütün olarak oymağa (*hapu*) gönderimde bulunurken birinci-tekil kişiyi kullanmasının diğer insanlarınkinden daha uygun olmasına karşın, görece demokratiktir.

20) Fiji'deki yönetim biçimi daha fazla kültürel ayrıntıyla aşağıda (3. bölüm) çözümlenmiştir.

21) Belki de mitolojik olan bir "kurucu evlilik" yoluyla uzun süreli ilişkilerin oluşturulması, hiç kuşkusuz konum ardıllığına dayanan dizgelerinin özelliğidir. Aristokrat evliliğe bağlı ayrımsal ağırlık, genellikle katı ve yeğlemeye açık evlilik kuralları arasındaki ayrılığın, yapısal bir çözümlemeyle anlaşılmasına niçin gerek olmadığını gösteren, en azından belli tipte toplumlarda geçerli, başlıca nedendir. Dolayısıyla *kimileyin* üst düzey reisler arasında işleyen genelleştirilmiş değişim kuralı, toplumsal kılgıda ne denli belirsizse, Tonga toplumunun örgütlenişinde o denli belirleyici gibidir. Polinezya toplumlarında sıradan insanların kuttörensel açıdan, her ne olursa olsun, çocukların doğup kabul edilmesine dek uzanan, dolayısıyla süresi ve sonucu belli olmayan bir birlikte yaşama (*noho pu*) evresi geçirmeden evlenmeleri çok zordur.

22) Polinezya'nın (Avustronezyali) krallıklarında tarihsel-soykütüksel (dolayısıyla kozmogonik) bilginin seçkinlere saklanması da benzer niteliktedir. Tongalar üzerine yazılan ilk yorumlardan birinde Misyoner John Thomas şöyle diyor:

> Tanrılara, bunların kökenine, bunların altındaki varlıkların kökenine ilişkin bilginin, sıradan insanların bileceği ya da ilgili olacağı bir alana düşen, sıradan konular olmadığını görebiliriz; neyi yapmalarının doğru olduğu kendilerine üstlerindeki soylularca bildirilen sıradan insanların ödevi, reislerine boyun eğmek ve bunun kutsal saydıkları şeylerden kaynaklandığına inanmaktır. Bu en soylu reislerden biri, yarı-tanrı olarak görülen Tamaha'ydı [Tui Tonga, kutsal kralın eşlerinden birinin yeğeni], artık hayatta değil; Tamaha kavrayışı çok yüksek bir kadın, yaşayan bir biliciydi; o sıra olan olayları daha önce yönetimde bulunmuş reislerin adlarıyla, kaç kuşak öncesinde yaşamış karılarının ve ailelerinin adlarıyla bağıntılandırdığını işitmek şaşırtıcıydı doğrusu. Sözü edilen öğreninin, yüksek ailelerin bu konuda en özenli olan ve korunması için bunu uygun kişilere imanla ileten üyelerine emanet edildiği açıktı (Thomas, Elyazması).

Hawaii'nin ünlü fatihi Kamehameha, aynı biçimde, erkek kardeşinin kızını reislere ilişkin eskil bilginin ve soykütüğünün koruyucusu seçmişti:

> Kızın eğitiliş dizgesi son derece sertti. Kralın yönergesiyle öğretmen işlevi görecek kişiler seçilmişti ve kız, yıllarca, hemen hiç ara vermeden, günlerinin büyük bölümünü bunlarla birlikte geçirmişti (*The Polynesian*, 21 Haziran 1845 [Honolulu]; Kekauluoki'nin ölümü üzerine yayınlanan yaşamöyküsünden).

23) Bu tür özyaşamöyküsü yansıtımının kusursuz örnekleri Hawaii Krallığı'nın 1860'lardaki Sınır Komisyonu belgelerinde bulunabilir: AH, Department of Land and Natural Resources, Boundary Commission Books.

24) Sıradan dedikodu ile –diyelim– krallık soykütükleri arasındaki bağıntı, topluluğun "gündelik olayları"nı ya da "gelenekleri"ni imleyen *ilyashi* teriminin kökenbilgisi ve yazgısı sayesinde, Luapula halkları arasında gayet iyi biçimde tanımlanmıştır neyse ki. Bu, terimin yalnızca "gevezelik" anlamını taşıdığı Bemba yaylasından gelmiş, sonradan İngilizcedeki *anlam* sözcüğünün yerini almıştır (Cunnison 1951).

25) İlongotların tarih kılgısı pek çok açıdan (biraz aşağıda tanımlayacak olduğumuz) Maori "mitik-kılgısı"nın karşısavıdır; bu konuda R. Rosaldo'nun şu gözleminin altını çizmemiz gerek: "Bulguladığım yabanıl gerçeklerin en korkuncu bile, kültürel olarak dolayımlanabilir nitelikte... İlongotların geçmişlerine ilişkin söyledikleri, dikkati belli yaşam gerçeklerine çeken kültür biçimlerinde somutlaşmıştır ve kulak kesildikleri dünyayı seçme, değerlendirme ve düzene koyma biçiminde örüntülenmiş yordamları aracılığıyla, ötekiler konusunda suskun kalır" (1980: 17-18). Yoksa İlongot ideolojisi, etnolog için, çığrından çıkmış bir yöntembilimsel bireycilik sanısı uyandırabilir. Bereket versin Rosaldo, İlongot tarih bilincini evlilik dizgesine bağlayabiliyor, karmaşık evlilik ile değişim-evliliği arasında her kuşağı birleştiren ve bunu bitişik ögelere karşıt kılan bir tümleşke bulguluyor, akrabalığın bölünme ve birleşim döngülerini de gösteriyor (bkz. 1980: 199).

26) Ya da bunun anlamı daha önce *tapu*'sunu korumuş olan erkeğin gelecek defa kadınla birleşeceği, böylelikle de onu [*tapu*'yu] yitireceğidir; bu, cinsel birleşmeyi erkeğin ölümü olarak gören Maori kavrayışına uygun bir yorumdur (aşağıya bakınız).

27) Maoriler geçmişi *nga ta o mua*, "gelecek günler", geleceği de *kei muri* "geride kalanlar" olarak tanımlar. Geleceğe, gözleri geçmişin üzerinde yaklaşırlar. Şimdide ne eyleyeceklerine karar verirken gözleri önüne serilmiş tarih panoramasını inceler ve orada sunulan nice şey arasından en uygun ve işe yarar örnekçeyi seçerler. Bu, geçmişte yaşamak değildir; geçmişe, onu şimdiye ve geleceğe aktararak, kendilerine kılavuzluk etsin diye yaklaşmaktır. (Metge 1976: 70).

28) Bağlaşık Maori reislerinin bu savaş sırasında Hükümet ile gerçekleştirilen bir toplantıda yaptıkları konuşmaların bir bölüğü, daha sonra Vali olan Fitzroy'un yazışmalarında bulunmaktadır. Ancak bu konuşmalar "eski Maori göreneklerine alegorik gönderme ve karşılıklarla öylesine doluydu ki bunları İngilizce'ye aktarmayı başaramayan misyonerler çoğundan hiçbir şey anlamıyordu" (Buick 1926: 41; krş. Carleton 1874, 2: 78-79). Best, bu nedenle, reislerin geleneksel savaş kurultayını "en canlı ve uzdilli konuşmaların yapıldığı" bir yer olarak betimler, "konuşmalar tuhaf eskil atasözü ve özdeyişlerle, ataların ün salmış eylemleri ve Polinezya ırkının klasik mitlerine sayısız anıştırmayla doluydu" (1902-3: 46).

29) Burada Maori'nin tarih anlayışı konusunda dile getirdiğim düşünlerin esin kaynağı, özellikle Johansen (1954) ve Gregory Schrempp'in yayınlanmamış bir çalışması, "The pattern of maori mythology"dir (*Maori mitolojisinin örüntüsü*); bu iki ada çok şey borçluyum.

30) Hone Heke'nin ayaklanmasına ilişkin başlıca kaynaklar şunlardır: Buick (1926), Burrows (1886), Carleton (1874), Cowan (1922), Sinclair (1972), Wards (1968), W. Williams (1867) ve İngilizlerin yanında çarpışmış olan bir Ngapuhi reisinin Maning'e verdiği bilgiler (Maning 1906: 220-323). Bu bölümü yazdığım sıralar J. Rutherford'un Heke'nin savaşı ve Waitangi Antlaşması üzerine yazdığı kitaplara ulaşamamıştım (ancak bkz. Rutherford 1961: 8. bölüm). Ayrıca (ne yazık) Yeni Zelanda ve İngiltere'deki çok sayıda arşiv kaynağına da başvuramamıştım.

31) Ya da Heke, İngiliz, Fransız ve Amerikalılardan söz ediyor olabilir, bu üç *paheka* türü, Maori tarihinin o döneminde fazlasıyla yer tutar. Başka bir seçenek de askerler, denizciler ve yerleşimcilerdir; ayaklanma sırasında bölgedeki Avrupalılar bunlardan oluşuyordu ve Maorilerce ayrı atalardan gelen öbekler olarak görülüyorlardı. Ngapuhi oymağından biri Maori ayaklanmacılarla yapılan ilk savaşta yer alan İngiliz asker ve denizcileri şöyle anlatıyor:

Ne kadar da güzel görünüyor bu askerler! İnce, uzun, yakışıklı adamlar; hepsi birer reise benziyor; yürüyüşleri çullukların havada süzülüşü gibi, özenli ve düzenli. Denizciler geliyor askerlerin ardı sıra; onlar başka bir aileden, askerlerle akrabalıkları yok, ama yürekli adamlar, Kororareka çarpışmasında yitirdikleri akrabalarının öcünü almak için buradalar. Giysileri askerlerinkinden farklı, kısa tabancaları var, uzun ve ağır kılıçları; askerlerden daha konuşkan, daha güleç bir halk bu, yürürken tabancalarını sallıyor ve tütün çiğniyorlar (Maning 1906: 248).

32) Olasılıkla bu direkler, en azından gümrük vergilerinin hâlâ geçerli olduğu bir dönemde (Eylül 1844 öncesi) *tapu* imleri (*rahui*) sayılmıştı –kimi Maoriler Kororareka'daki bayrak direğine de aynı gözle bakıyordu. Böyleyse bile, bu direkler temelde *tuahu* ve diğer direklerle aynı önemi taşıyordu (bkz. aşağıya).

33) *Tuahu*'da olumlu (ya da "aydınlık") direğe karşıt, bir olumsuz (ya da "karanlık") direğin bulunuşu, genellikle kötü amaçlı etkilerin (dolayısıyla yaşayan kadınların *tapu* dönüşümlerinde oynadığı role benzer biçimde, olumsuz direğin dişil yanının) giderilmesi ya da yansızlaştırılması yoluyla korunma işlemiyle ilişkilendirilir. Örnekse reisin kesilmiş saç örgüleri, hem reisi hem topluluğu, bu tür, tehlikeli bir tözün özensizce açığa çıkmasına karşı korusun diye, *tuahu*'ya konabilir. Bundan dolayı, köyün ayakyolu –özellikle kişinin üzerine tünediği ve yaşam (ön) ile ölümü (arka) birbirinden ayıran kalın çubuk– da ünlü kuttörenlerin yapıldığı bir yer olmaklığıyla bir *tuahu* diye görülmüş olabilir.

34) Bkz. Shortland 1882: 69-70. Grey'in Manaia öyküsündeki değişiklik, ilk gelenlerin bir *tuahu* yapmayı savsaklamalarıdır, böylece sonradan gelenler kendi kurdukları kutsal yeri göstermiş ve Manaia kendisinin ve halkının yaptığı evler, açtığı alanlar başta olmak üzere her şeyi yeni gelenlere bırakmak zorunda kalmıştır (Grey 1956: 179-80). Best'in Ngati-awa oymağından bilgi-kaynağı da, başka, olasılıkla üzerinde durduğumuz konuya en uygun olan, bir değişke anlatır. Toprağın yerli halkından (*tangata whenua*) gelmekle övünen Pio'nun Best'e özenle belirttiği şudur: Hawaiki'den gelen göçmenlerin *tuahu*'su gerçekte orada doğup büyümüş insanların kutsal yeridir (*pouahu*). Böylece Poi, aristokrat ve kıyıcı yabancıların toprağı zorla ele geçirişini tek tümcede özetlemektedir (Best 1925: 724, 1045).

35) Tane mitinin genel ve yaratıcı değerini göz önüne aldığımızda, belli bir öbek ya da bireyin korunması amacıyla kuttörensel direk dikiminin *tuahu* dışındaki başka bir çok düzlemde de uygulandığını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Bir Maori istihkamının girişinin sağ yanında bulunan direk o yerin *mauri*'si olur; buna *pou reinga* denir, istihkamı doğrudan Hawaiki'ye (=Reinga) bağlar (bkz. Skinner 1911: 76; H. W. Williams 1975: 297). *Tuhoe*, bir direği bir çocuğun kişisel *mauri*'si olarak dikebilir; bu, başka yerlerdeki "vaftiz" (*tohi*) kuttörenlerinde kullanılan dalın dikilmesi uygulamasına benzer (Best 1976: 365).

36) Hone Heke geldiği soy açısından kesinlikle bir *parvenu* (zıpçıktı) idi ve soykütüğü açısından da olasılıkla Ngapuhi "oymağı" içinde yer alıyordu. Kanbağı yoluyla kendisi de bir Ngapuhi reisi olan (bkz. Wilkes 1845, 2: 383-84) Tamati Waka Nene'nin Heke'ye karşı bir Maori gücü toplaması (diğerleri yanında) bu tür bir nedene dayanmaktadır (Burrows 1886: 5, 14-15; Davis 1876: 80; Shortland 1856: 264; Carleton 1874: değişik yerlerde; Rutherford 1961: 78). Ünlü öncüsü Hongi Hika'yla karşılaştırırsak, Heke'nin yükseliş çizgisi oldukça klasik niteliktedir: Yalnızca Hongi'nin kızıyla evlenmesinden dolayı değil, Hongi'nin kızkardeşinin oğlu ya da en azından (Carleton'un verdiği pek

de açık olmayan bilgilerden çıkardığım kadarıyla, 1874, 2: 13-14) önde gelen birinin kızkardeşinin oğlu olduğu için de! Hongi'nin malını mülkünü kalıt bıraktığı oğulları olduğunu belirtmek gerekiyor, bunlardan en az ikisi, Heke ayaklandığı sıra yaşamaktaydılar (Carleton 1874, 2: 61-62; Davis 1876: 56). Öte yandan, Heke'nin, Maorilerin gözünde, Hongi'nin yerini, hatta kişiliğini aldığından kuşku yoktur, bundan dolayı Hongi'nin kimi düşmanları da gözlerini ona çevirmiştir: "Hongi İka'dan öçlerini almak için Walker'a [Tamati Waka Nene] yardım etmeye geldiler, çünkü Heke'yle Hongi aynı kişiydi" (Ngapuhi oymağından birinin anlattığı; Maning'de, 1906: 241, krş. s.232). Heke İngilizlere karşı ilk direnişini Hongi'nin öldüğü yerde göstermeye karar verdi; Hongi'nin ölürken şöyle haykırdığı söyleniyordu: *kia toa! kia toa!* (Yürekli olun! Yürekli!). Heke burada, Mawhe'de Te Kahika, "Ata" adını verdiği bir istihkam kurdu.

Hongi'nin zamanında gelişen, ancak bir çoğu kuşaklar önceye giden bağlaşıklıklar ve düşmanlıklar dizgesi, Heke'nin ayaklanmasında (deyim yerindeyse) bir *iz sürme yapısı*'na dönüştü (bkz. Smith 1910; Buick 1926 : 100; Wright 1959; Maning 1906). Bu yapı bütün yanlışlarıyla ya da Ngapuhi oymağındaki karşıtlıkların doğurduğu bölgesel ayrılıklarla kalıt alınmıştı, çünkü Ngapuhi "oymağı"nın büyük ölçüde Hongi'nin zoruyla bir araya geldiği açıktı (bkz. Binney 1968: 58 ve devamı; Carleton 1874, 1: 65-68, 2: 41-43). Eytişimsel ve seçiçi açıdan bu iz sürme yapısı, 1844-46 arasında Waka'yla Heke'nin çatışmasından etkilenecekti. Oysa Waka, kendi payına ve geleneksel bir Maori örnekçesine göre, Vali'yle bağlaşık olmasını açıklayabilmek için *pakeha* ("Avrupalılar") ile kendi arasındaki yaşamöyküsel bağlara başvuracaktı (Maning 1906; Davis 1876: 18-19, 34; White 1887-90, 5: 210-11; Shortland 1856: 232-34).

37) Burada sergilediğim görüş Sinclair'inkine oldukça yakındır: Sinclair 1840-44 arasındaki ekonomik durgunluğun, Maorilerin sömürge olduklarını kavrayacakları ögeleri açığa çıkarmasından dolayı işi hızlandırmakla birlikte, savaşın temel nedeni olmadığını söylemektedir (1972: 65-66).

38) Reislerin antlaşmaya anlaşılmaz şeyler çiziktirirken kendi yüz dövmelerine öykünmeye çalıştıkları söylenir (Antlaşmadaki imzaların tıpkıbasımı için bkz. Buick 1936: 352'den önce). Hone Heke, Waitangi Antlaşması'nı bu biçimde imzalayan ilk kişiydi. Bir önceki gün antlaşmaya iyice arka mı çıkmıştı, yoksa taşkınca saldırmış mıydı? Bu, belgelerden çıkarılamayan bir tartışma konusudur (bkz. Buick 1936: 140).

ABD Keşif Heyeti'nin komutanı Charles Wilkes antlaşmanın imzalanmasından iki ay sonra Adalar Koyu'ndaydı. Antlaşmanın bütün Maori reisleri, ama özellikle de önemli bir Ngapuhi reisi olan Pomare tarafından nasıl anlaşıldığı üzerine yazdıkları, kuşkusuz Amerikan çıkarlarına uygun niteliktedir, ama içeriğinin Maori bakışını yansıttığını söyleyebiliriz:

> Reisler anlaşmadan anladıkları kadarıyla toprak üzerindeki haklarını bırakmadıkları kanısındaydılar, zaten öyle olsa bile, bu kişisel bir bağıştı onların gözünde, başkalarına aktarılabilir nitelikte değildi. Pomare'yle yaptığım görüşmede antlaşmanın onun üzerine nasıl bir etki bıraktığını anlamaya çalıştım. Gördüğüm kadarıyla yetkesini ya da süresiz olarak toprağının herhangi bir bölümünü bıraktığı kanısında değildi; toprakları için bunu yapamayacağını söyledi, çünkü topraklar bütün oymağındı. Ne zaman bu konu açılsa, soruları yanıtladıktan sonra, hep Kraliçe Victoria'nın kendisine göndereceğini kurduğu kırmızı üniforma ve apoletli birinden söz edip ekliyordu: "ne de yakışıklı bir adam olacak o!" (Wilkes 1845, 2: 376).

39) Bu satırları yazdıktan sonra, gerçek bir antropoloji ustasının şu yetkin sözlerini bulma mutluluğuna eriştim:

> [Antlaşmanın] İki değişkesi vardır: Biri Kaptan Hobson tarafından İngilizce yazılan, diğeri –gerçekten çokanlamlı olanı– Muhterem Henry Williams'ın Maori dilinde hazırladığı. İngilizce değişkede Maorilerin "egemenliklerini" bırakacağı yazılıydı. Maori dilindeki değişke ise "*kawanatanga*"larını bırakacaklarını söylüyordu; bu, sırf antlaşma için uydurulmuş bir sözcüktü ve imzayı atan Maorilerin haberdar olmadığı, Batılı anayasanın bağlamı dışında hiçbir anlam taşımıyordu. İngilizce antlaşma Maorilere topraklarının "mülkiyeti" konusunda güvence veriyordu; Maori dilindeki metinde bu sözcük "mülkiyet" kadar "reislik" anlamına da gelen "*rangatiratanga*" ile karşılanmıştı. 1840 yılında bir Maori'nin, bıraktığıyla (*kawanatanga*) elinde tuttuğu (*rangatiratanga*) arasındaki ayrımı belirlemesi hiç de kolay değildi (Schwimmer 1966: 107).

40) Bu yazı kaleme alınıp yayınlandıktan sonra, Yeni Zelanda'ya kısa bir gezi yaptım. Orada Kororareka –şimdi adı, Russell– üzerindeki bu ünlü bayrak direğine Maori protesto öbeklerinin 1982-83'te iki kez saldırdığını öğrendim. 27 Şubat 1983'teki ikinci girişimde bayrak direğinin bakır kaplamasına jelatinli dinamitten iki patlayıcı yerleştirilmiş. Beton platforma da iki slogan yazılmış: Biri Maori dilinde, "Ölene dek savaşacağız", diğeri İngilizce, "Antlaşma sona erdi" (*New Zealand Herald*, 28 Şubat 1983). Dr. Bruce Sutton sayesinde bayrak direklerinde modern bir Maori *marae*'sinin (topluluğun tören alanları) göze çarpan özelliklerinin barındığını görebildim. Dr. Sutton bana bir de fotoğraf gönderdi: Bu örnekte bayrak direği bir haçın dikey uzantısı biçiminde yapılmış –bu metinde *tuahu* direğinin üstünde ya da yanında yer alan tanrı üzerine yazdıklarımızla karşılaştırın.

III. Yabancı-kral ya da Dumézil Fijililer Arasında

1) Kaptan Cook'un özdeşleştirildiği Tanrı Lono'nun dönüşüne ilişkin kayda geçirilmiş Hawaii mitlerinin tarihlendiği en erken dönem, Cook'un yolculuğundan elli altmış yıl sonrası, on dokuzuncu yüzyılın ikinci ve üçüncü onyıllarıdır (bkz. 4. bölüme, aşağıdaki nota). Bu tür mitlerin eskiden kalıp kalmadığı ve bunların imlediği yıllık Makahiki ya da Yeni Yıl töreninin geleneksel biçimi konusunda tartışmalar vardır. Açıkçası sonraki dönem mitlerin kimi bölümleri Cook'un ortaya çıkışına karşılık gelecek biçimde işlenmiştir. Öte yandan, bu mitler Hawai'i Adası'ndan Lono'nun sığasını taşıyan ve Cook'un önceli konumundaki kralların, özellikle Lono-i-ka-makahiki ile Ka-'I-i-mamao'nun ve olasılıkla Kaua'i ve O'ahu'dan La'amaikahiki'nin epik mitolojilerine anıştırmada bulunmaktadır (gerçekte bunlardaki bağıntı ve olayları bir araya getirdikleri söylenebilir, bkz. Beckwith 1972). Bu epik bütüncenin özgünlük ve eskilliği daha az tartışılır niteliktedir ve mitolojiler, ayrıntıda olduğu kadar yapıda da, sonraki Cook-Lono mitlerinde olduğunca Makahiki kuttörenlerinde de sergilenen aynı kuramı içermektedir. Bunun ötesinde, Ülker takımyıldızının Kasım'daki doğuşuna eşlik eden Yeni Yıl töreni bütün Polinezya'ya, hatta Avustronezya'ya özgüdür, Hawaii Makahiki Şenliği bunun yerel bir değişkesidir (bkz. Makemson 1941). Yine dönemsel yaşam ve ölüm üzerine, Makahiki'de sergilenen kozmolojik dramayla dile getirilen

yaşam ve ölüm üzerine, Makahiki'de sergilenen kozmolojik dramayla dile getirilen Orpheus-Eurydike ve Demeter-Persephone örgeleri, Hawaii ve Polinezya mitinin başka yerlerinde de bulunur (Handy 1927: 81-82). Bütün bunların mantıksal sonucu, Cook'un Ocak 1778'de ve yine Kasım 1779'da ortaya çıkışının önceki dönemde (olasılıkla 1820-30 dolaylarında yazıya geçirilmiş değişkelerine benzer) özgül mitsel ve törensel örnekleri olduğudur.

2) Cook'un yolculuğuna ilişkin basılı ya da arşivlerdeki temel kaynaklar, aşağıdaki 4. bölümün metin ve notlarında bulunmaktadır.

3) "A wary reasoning: humanities, analogies and social theory (Sakınımlı Bir Usavurma: İnsan Bilimleri, Örneksemeler ve Toplum Kuramı)" Chicago Üniversitesi'nde yapılan konuşma, 15 Aralık 1979.

4) Balandier P. Valéry'den şunu alıntılıyor (1967: 125): "Siyasal olan, insanlar üzerinde 'doğal nedenleri' çağrıştıran bir yoldan eyler; insanlar göğün, denizin, yer kabuğunun *kaprislerine* boyun eğdiğince boyun eğerler ona da". "Bu örnekseme", diye ekliyor Ballandier, "iktidarın kendini yerleştirdiği uzaklığı gösterir –toplumun dışında ve üstünde."

5) Dumézil olasılıkla Hocart'ın *Kingship*'te (1969 [1927]) betimleyip çözümlediği Fiji "taç giyme törenleri"ni imliyor. (Ayrıca bkz. Dumézil'in yapıtları arasında Hint-Avrupa toplumları konusunda olanlarına: 1948, 1949, 1968, 1977.) "Tanrısal krallar"ın, "rahip-krallar"ın, "büyücü krallar"ın vb. sınıflandırılması sorunu konusunda bkz. 2. bölüm, 3. dipnot. (Fiji'yi de içeren) Polinezya dizgelerinde, bir büyücü kral ve rahiplik de yapan bir tanrısal kral biçimindeki iki etkin yönetici, aynı (çift iktidarlı) krallığın bütünleyici parçalarıdır (bkz. Valeri 1982).

6) Hawaii reislerinin mitolojik ataları Wakea ile onun Papa'dan olma kızı Hoohokuokalani'ydi. Bu Öykü Tanrı Tane'nin, annesi Papa ya da Yer'in *mons veneris*'inden yapılma bir kadınla çiftleşerek insanoğlunun doğmasını sağladığı Maori mitinin insanlar düzlemine aktarılmış bir eşlemidir. Hawaii ve Maori mitolojileri genellikle bu açıdan, aynı izleklerin, sırasıyla mitik ve epik değişkeleri olmalarıyla karşıtlık taşır (bkz. Dumézil 1949, 1968, 1977). Gelgelelim bu genel karşıtlık içinde, her ikisi de eskil mitin kategorik bağıntılarını korurken, en son dönem kahramanları üzerine söylediklerinde tarihsel kişilere geçme eğilimindedir.

7) Lau ve Bau tahta geçiş törenlerinin (Bau'daki savaş-kralına, Vunivalu'ya ilişkindir) betimi Hocart'ta yer almaktadır (1929). Bau kuttörenleri konusunda daha ayrıntılı metinler için bkz. Hocart (*The Heart of Fiji*) ve Tippett (1973: 91 ve devamı). Hocart ayrıca Vanua Levu tahta geçiş törenleri (1952) hakkında bilgi vermekte ve Fiji'deki alan çalışmalarında diğer yörelerdeki kimi uygulamaları da betimlemektedir (*Fijian field notes*). Lau yüce kralının (Tui Nayau/Sau ni Vanua) 1969'da başa geçişine ilişkin kayıtlar resmi izlenceler, fotoğraflar ve *Na Tovata*'daki çift-dilli bir metinden oluşmaktadır; bunlar Turnbull Library'deki (Wellington) David Seidler Koleksiyonu'ndadır. Ayrıca bana bu konudaki en işe yarar çalışmayı cömertçe sağlayan kişi Cambridge Üniversitesi'nden Bay Stephen Hooper'dır; çalışma Hooper'ın 1980 yılında 1969 törenlerine katılanlarla yaptığı görüşmeler sırasında tutulan alan notlarından oluşmaktadır. Bu değer biçilmez yardımı için Stephen Hooper'a içtenlikle teşekkür ediyorum –onun katkısı olmasa bu çözümleme çok daha eksik kalırdı.

8) Bu törenlerin ikinci evresinde, reisin evinden tören alanına gidişte neler olduğunu gösteren fotoğraflarda reise yaşlı kadınların da eşlik ettiği görülmektedir, diğer kadınlarsa bu öbeğin geçtiği ağaç kabuğundan yaygının yanlarına iki sıra oturmuşlardır.

kuttörensel ayrıntıdan yalnızca biridir. Yine bir gece önce reisin karaya çıkışı sırasında oraya toplanıp çığlıklar atan savaşçılar, göçmen deniz-kralının toprağın yerli halkınca ele geçirilişini gösterir. Aşağıda kuttörenlerin bu tür ögeleri çeşitli yollardan dile getiren diğer dikkat çekici ayrıntılarını da vereceğim. Okuduğunuz örnekleri burada anmamın nedeni, Lau tahta geçiş törenlerinin simgesel varsıllığını ne kadar yalınlaştırarak ve belli ögelere yoğunlaşarak aktarmak durumunda kaldığımı belirtmek içindir.

9) Lau reislik mitolojilerinin çeşitli değişkeleri için bkz. Reid (1977), Thompson (1940: 162), Hocart (1929: çeşitli yerlerinde), Dranivia (Elyazması), Swayne (Elyazması) ve Hocart (*Fijian field notes*: 2765 ve devamı, 2792 ve devamı, 3155 ve devamı, 3207 ve devamı). Fison, reislerin ilk soy çizgisinin (Tui Lakeba) daha mitik bir anlatımını aktarır (1904: 49-58), buradaki öykü de Lau mitolojileriyle aynı yapıyı taşır, ancak daha masalsı niteliktedir.

Reislik savaşında küçük kardeşin soyçizgisinin ağabeyininkine karşı kazandığı kesin zafer, Fiji'nin çoğu (yoksa bütün mü demeli?) yörelerinde görüldüğünce, Lau krallık geleneğinin değişmez bir özelliğidir. Reislik mitolojisinin kimi farklı evrelerinde zorla ele geçirme dramasının yinelenmesi de oldukça tipiktir ve son dönemlere kadar değişmeden gelmiştir. Bu çatışmaların kimisi yeni soyun üyelerinin (*yavusa*) tahta geçmesini, dolayısıyla hanedanın sürekliliğini sağlar; kimileriyse yönetici "oymak" (*mataqali*) içindeki krallık soy çizgilerinde değişiklikler olmasına yol açar. Artık yerine başkasının geçtiği reis soyları da günümüz Lakeba örgütlenmesinde, yerli "toprak" öbeklerinin daha çok rahiplik işlevi gören önderleri olarak ortaya çıkarlar. Büyük oğulun soyçizgisinin küçük oğul tarafından tahttan indirilmesi, çoğun reisliğin evcilleştirilmesini gösterir: Kendi insanlarını yemeye eğilimli, korkulası bir yöneticinin yerine daha çok bu insanları doyurmak niyetindeki birinin geçmesi (örnekse, Lakeba geleneğindeki Pokini ile Qilaiso). Hocart (1936) insan kurbanı ve yamyamlığın toplumun dışındaki ilişkilere aktarılmasının yapısal bir özellik olduğuna dikkat çeker. Sonunda, birbiri ardınca gelen tahta mitolojik el koyuşlar toplumun düzenleniminin farklı evrelerindeki farklı reis evliliği örüntülerinin siyasal değerinde ortaya çıkan değişiklikleri de imliyor olabilir. Başlangıçtaki yabancı-prensler evlilik yoluyla toprağın yerli "sahipleri"ne bağlanır: Onlar yerli halktan (*vasu i taukei*) eş-alanlar ve bu halkın kızkardeşlerinin oğullarıdır. Ancak daha sonraları yönetimin başka soylara ya da küçük kardeşin soyçizgisine geçmesi, çoğun işe yarar dış bağlaşıklıklar yoluyla gerçekleşir. Şimdi başa geçenler böylelikle *dışarıdaki* güçlü reisliklerin kızkardeşlerinin oğulları ya da "büyük yeğenleri"dir (*vasu levu*). Dolayısıyla Lau reisleri başlangıçta Lau'nun yerli halkına *vasu* olmuşken, sonraki reisler sırasıyla Cakaudrove, Bau ve Tonga'ya *vasu* oldular. Bu eğilim sürmektedir: Tahtın bugünkü kalıtçısı Rewa'ya *vasu* olacaktır.

10) Buell Quain'in Vanua Levu'dan erkek bilgi-kaynakları ona güzel bir kadın gördüklerinde ağızlarının sulandığını söylemişlerdir (Quain 1948: 322).

11) Gerçekten de uyruk bir halk için, reise bir şölen yemeği sunarken bunun içine kendilerini de katmak, incelikli bir yoldur –"erkekler şölen yemeğidir":

> İkinizin [reisin] önünde küçük bir sepet [şölen yemeği] duruyor işte ve bir çotuğun [kava kökü] ince dalını getirmişim ayaklarınızın dibine. Başka bir şey yok yanında yenecek. Bağışlayıcı olun; doyurmazsa karnınızı, bizimle tamamlayın onu. Erkekler şölen yemeğidir. (Hocart, *The Heart of Fiji*, Viti Levu'dan Namata'nın yüce reisine bir şeyler sunarken yapılan konuşmadan).

12) Cumhuriyetin monarşinin yerine geçtiği uzun tarihsel dönemin, sırası gelince bu yeri totaliter bir emperyalizme bırakabileceğini –hatta bunun modern Avrupa tarihindeki döngünün yinelenimi olduğunu belirtmemiz gerekmez mi?

13) Frazer'ın, *Altın Dal*'ın ikinci baskısında, İbrani Purim şenliği, Babil Sacaea şenliği ve İsa'nın çarmıha gerilmesi arasında yaptığı dikkate değer karşılaştırmayı anımsayalım. Çarmıha geriliş öncesi İsa'ya yapılanlara ilişkin Matta'nın anlattıklarıyla (Bap 27: 26-31) Sacaea'nın soytarı kralının başa geçişi sırasında olanlar arasında noktası noktasına bir benzerlik vardır (Hıristiyan değişkede yalnızca kadının ele geçirilişi yer almaz):

> O zaman Pilatus onlara Barabbas'ı salıverdi ve İsa'yı dövdükten sonra, haça gerilsin diye verdi. O vakit, valinin askeri İsa'yı saraya aldılar ve bütün taburu başına topladılar. Onu soyup üzerine kırmızı bir kaftan giydirdiler. Ve dikenlerden bir taç örüp başına koydular ve sağ eline de bir kamış verdiler, önünde diz çöküp: Selam, ey Yahudilerin Kralı! diye kendisiyle eğlendiler. Üzerine tükürdüler, kamışı alıp başına vurdular. Ve onunla eğlendikten sonra, kaftanı üzerinden çıkarıp kendi esvabını ona giydirdiler ve onu haça germeye götürdüler. [Bap 27: 26-31; Kitabı Mukaddes Şirketi çevirisi]

"Yahudilerin Kralı"na yapılanları Sacaea kralına yapılanlarla karşılaştıralım:

> Ölüme mahkum tutuklulardan birini alır ve onu kralın tahtına oturturlar,. ona kralın giysisini giydirir ve şenlik günleri boyunca kral adını taşımasına, içmesine, bütün bu şamatayı yönetmesine ve kralın kapatmalarını kullanmasına izin verirler, canı ne isterse onu yapar, kimse kendisine engel olmaz. Ama şenlik bitince onu soyup kamçılar ve çarmıha gererler (Frazer 1900, 3: 187)

Frazer'ın Çarhıma Geriliş'i bu yenilenme törenlerinin bağlamına yerleştirmesine çokça saldırılmıştır; Frazer *Altın Dal*'ın üçüncü baskısında (1911-15) bu yorumun oldukça kuşkulu olduğunu belirterek, onu ana metinden çıkarıp bir eke koymuştur (bkz. Dorson 1968: 285-86). Gelgelelim, yapıtının (1922 tarihli) tek ciltlik değişkesinde bir zamanlar Çarmıha Geriliş'e çok benzediğini düşündüğü Sacaea sahnesini –aynı türden bir kuttören sayarak– doğrudan Hawaii Makihiki şenliğiyle ilişkilendirdiğini belirtmek (Frazer 1963 [1922]: 328-29) şu anda incelediğimiz konu açısından anlamlı olacaktır.

14) Lau'da reis ölümleri halklar arasındaki savaşların sonucu değildi –bu, Fiji'nin mitolojilerinde ve kayıtlı tarihinde bulunmayan bir kavramdır (Derrick 1950: 48). Asıl neden krallık ailelerindeki kahramanca rekabettir. Ancak kendi büyük oğul soyçizgilerince yönetilen halkın oymak ya da köyleri krallık için çıkan ayaklanmalarda yer alabilir. Daha ilerde göreceğimiz gibi, bu uyruk oymaklar yönetici reislere karşı belirli ve sınırlı yükümler taşıyordu; bunun ötesinde bir baskıyla karşılaşırlarsa bağlılıklarını gözden geçirebilirlerdi. Başka bir çalışmamda, on dokuzuncu yüzyılın büyük Fiji savaşlarındaki ünlü Cakobau'nun (Thakombau) aşkın hırsları ve alışılmadık zorlamalarının, diğer reisleri kızgınlık ve yalnız bırakmaya yöneltip kendine düşman kılarak, onu nasıl alaşağı olacak duruma getirdiğini göstereceğim. Hawaii'de de Ka'u bölgesi "kötü krallar"ın halk tarafından öldürülmesi mitolojileriyle tanınıyorsa da –en azından kayıtlı tarihe ve bu tarihin başlangıcına ilişkin bilgilerimize göre– kralın

öldürülmesi bir aristokrat alışkanlığıydı (bkz. yukarıya, 3. bölümün başları). Bütün bunlardan kahramansı tarihsel eylemin saltık olmadığı sonucu çıkar (krş. 2. bölüm). Geleneksel bağları gözardı etmek, kralı (ama krallığı değil) tehlikeye atar. Burada tartışılan "Devlet" ve "Toplum" karşıtlığının kahramanca istek ve yeniliklere –yapısal ve tarihsel açıdan göreli de olsa– sonul bir sınır koyduğu, yani "ötesine kimsenin geçemeyeceği" olumsuz bir kısıtlama getirdiği söylenebilir.

15) Kavanın kökenine ilişkin Tonga mitleri Bott (1972) ve Leach (1972) tarafından kapsamlı biçimde çözümlenmiştir. Rotuma mitleri için bkz. Churchward (1938-39) ve Gardiner (1898). Hocart'ın Lau için aktardığı değişke, Tonga mitolojileriyle neredeyse aynıdır, bunun iki yöre arasındaki tarihsel ve tarihöncesi ilişkilere dayandığı söylenebilir. Hocart'ın yayınlanmamış yazılarında (bir ölçüde şaşırtıcı olan) bir saptama vardır. Hocart'a göre, gövdesinden kava bitkisinin büyüdüğü toprağın çocuğu, Tonga'daki gibi halkın kızı değil, genç bir erkektir –bu değişiklik Fiji'de kava sunanların erkek, Tonga'daysa kadın olmasıyla koşutluk taşır. Hocart'ın mite ilişkin alan notlarında (*Fijian field notes*: 3220-22) cinsiyet belirtilmemiştir, yalnızca içerlerdeki çalılık bölgede (*lekutu*) yaşayan bir çiftin "çocuk"undan (*luve*) söz edilir. Ancak Lau etnografyasına ilişkin özgün elyazmasında (The windward islands of Fiji) çocuk bir oğul olarak tanımlanır. Hocart'ın *Northern States*'inde (1952: 127) aktarılan Cakaudrove-Natewa mitinde, kavanın kaynağı ve kurbanı erkek olmakla kalmaz, aynı zamanda ülkenin (Natewa'daki konumu *bati* ya da Cakaudrove'deki karşılığı toprak-bağlaşığı olan) erkekliğinin doruğundaki genç bir reisidir. Yabancı-kral böylelikle halkın ilk baştaki reisi tarafından zehirlenmiş olur. Tonga-Rotuma mitlerindeki bu değişikliğin Fiji kaynaklı olduğuna inanma eğilimindeyim, ancak Cakaudrove-Natewa öyküsü İsa'nın Çarmıha Gerilişi ile kuşku uyandırıcı bazı benzerlikler taşıdığından kanıtlar yeterli değildir. Aşağıda (ana metinde) kısaca anlatıldığı üzere, mitin tam yorumu, toprağın çocuğu niteliğindeki kavanın ilk baştaki (erkek) reisle özdeşleştirilmesini anlamlı kılabilecek olan kava-sunumu kuttöreninin özenle incelenmesini gerektirir. Kava mitinin diğer doğu Fiji değişkeleri için (bunlar da söz konusu soruya tam bir yanıt getirmemektedir) bkz. Wallis (1851: 347-48), Waterhouse (1866: 340), Hocart (1952: 99).

Aynı biçimde, Fiji mitlerinde kahramanların anayurdunun doğuya, çoğun Tonga'ya (bazen olayların geçtiği yer de burasıdır) aktarılması, Fiji'nin siyaset kuramıyla uygunluk gösterir. Yine de mitin (ya da kavanın) yayılım yönünü belirlemek pek de kolay değildir, çünkü Fiji dizgesinde yabancı bir reislikle kava-içmenin kökenini birbirine bağlamak yönünde güçlü bir eğilim bulunmaktadır.

16) Reisinkinden hemen sonra toprağın temsilcisi olan eşlikçinin içtiği kava aynı yönde daha yoğun bir dürtü taşır. Bu, reisin kavasını "tekmelemek" (*rabeta*) için içilir. Eylemin yinelenerek kullanılmasından oluşan terim, *raberabe*, "bir sayrılık, *drau-ni-kau*'yu rastgele tekmelemenin sonucu" anlamına gelir (Capell 1973: 168). Eşlikçi burada söz konusu etkileri kendi üzerine alır: *drau-ni-kau* "büyücülük" için yaygın olarak kullanılan bir terimdir. Tonga'da kava ile zehir arasındaki bağ için bkz. Bott (1972).

17) Cakaudrove'de reisin oturduğu yerin hasır yaygıları, gerçek bir toprak oymağının üyelerince serilir.

18) Vunivalu'yu (Tui Levuka) olarak Bau'nun başına geçiren Levuka halkı "aslında deniz halkıdır". Ancak tahta geçiş töreninde, sanki Bau Adası'nın ilk yerleşimcileri ya da sahipleriymiş (*i taukei*) gibi, yerli "toprak" yanının rolünü üstlenirler (Tippett 1973: 91 ve devamı).

19) Lyth de yamyan kurbandan aynı biçimde söz eden başka bir türkü kaydetmiştir:

Sa bobo na matana,	Gözler kapalı,
Sa yadra na lomana.	Zihin uyanık.
Sa vei ko qaqa?	Nerede kahraman?
Sa laki yara.	Sürüklenmiş (fırına).
Sa vei ko datuvu?	Nerede korkak?
Sa laki tukutuku.	Gitmiş anlatmaya halkına.

(Lyth, *Reminiscences*: 326).

20) "Pişirilmiş erkekler" burada cinsel ayrımı göstermek için kullanılmıştır. Ölü erkek düşmanlar *bakola* (ya da *bokola*), "yamyam kurban"a belirsiz olduğunca ayrıcalı bir anlam da verir. Tarihsel kayıtlar, en azından on dokuzuncu yüzyılın ilk döneminde kadın ve çocukların da yendiğini gösteriyor.

21) *Dau ni ika, dau ni tamata,* "balık avcıları, insan avcıları": Bu deyiş de yine Fiji'dendir (Hocart 1952: 120-21).

22) Kadın akışının daha sonra görgül açıdan aynı yönde, temel bir bakışımsız evlilik dizgesi içinde sürdüğü düşüncesine kapılmamamız için, ilk baştaki bu evlilik biçimlerine özellikle "kurucu bağıntılar" diyorum. Kurucu evlilikler üç temel kategori (yerli toprak halkı, reisler ve yabancı savaşçı ya da avcılar) arasındaki ilişkilerin onay belgeleri diye görülebilir. Dolayısıyla Hocart Wailewu halkına, örnekse, hiç falanca reisin soyçizgisinden kadınlarla evlenip evlenmediklerini sorduğunda, onun için "sınır [*bati*, ülke bağlaşığı] ilişkisini [*i vakadinadina ni bati*] doğrulayacak bir şeyler arıyor" demişlerdir (Hocart, *The Heart of Fiji*). Ancak bu doğrultudaki evlilikler, siyasal duruma bağlı olarak, düzenli biçimde yinelenebilir de, yinelenmeyebilir de. Öte yandan, ilişki konusunda bir zamanlar belirlenmiş olan hak ve yükümlere, başka bir yoldan (özellikle balina dişleriyle yapılan alışveriş aracılığıyla) da etkinlik kazandırılabilir. Şu anda tartıştığımız başlıkların reislik düzenin ana ögeleriyle, onun temel kategorileriyle sınırlı olduğunu da belirtmem gerek. Sözünü ettiğimiz üç öbek içinde, özellikle de toprağın yerli sahiplerinde daha kapsamlı ve ayrıntılı bir konum (*i tutu*) ve işlev (*i tavi*) paylaştırımı vardır, bunları tartışmaya kalkışmak bizi bu yazının amaçlarından uzaklaştırır.

23) Krallık ailesi çocuğunun (ve anasının da) "pişirilmesi", benim doğu Fiji'deki soylu çocuğa ilişkin doğum kuttörenlerinin kimi bölümlerinden çıkardığım bir yorumdur. Bunların en göze çarpanları Bau'daki *tavu deke*, "yavrucağı kızartmak" ve Güney Lau'daki buna benzer bir törendir (Toganivalu, Elyazması; Thompson 1940: 84-85). *Taku deke* çocuğun alışılmadık bir biçimde kuttörensel olarak yıkanmasını gösteren bir şölendir. Krallık ailesinin bebeği, yaşamının ikinci ya da dördüncü gününde, kızgın taşlarla ısıtılmış su dolu bir tastan çıkan buhara tutulur. Bu, aslında, yiyecek ya da gövdelerin toprak altındaki bir fırında pişirilme yoludur. Dahası, Jarré'nin (1946) kaydettiği Kadavu doğum törenlerinde, çocuk, hızlı bir yıkamanın –yoksa *tavu deke* mi?– ardından sandal ağacı ve *malavici* (*Streblus anthropophagorum*)'den çıkarılma bir yağla oğulur. *Malavici*, Latince adının da gösterdiği gibi, yamyamlıkla ilişkilendirilen bir bitkidir: Yaprakları fırınlanacak gövdeyi sarmakta kullanılır ve pişen etle birlikte yenir (Capell 1973: 133). Bütün bunların yanısıra, loğusa evinin kutsal bölümü olan dipte, anayla çocuğunun yanında on gün boyunca için için yanan bir ateş bulundurulur

ve evin girişleri sıkı sıkıya örtülür. Toganivalu evdeki havanın son derece sıcak olduğunu söylemektedir.

24) "Fiji'de birbiriyle çelişkin iki önermenin ille de tutarsızlık taşıdığı söylenemez. Bunlar, anlamlarındaki ayrıntıları kavrayamadığımız ve yeterince deneyim edinmeden bunları kuran bakış açısını bilemeyeceğimiz için, bize çelişkin gibi görünür" (Hocart 1952: 61).

IV. Kaptan James Cook ya da Ölen Tanrı

1) Bu deneme daha önceki bir çalışmamla, Michel Izard ile Pierre Smith'in derlediği *La fonction symbolique*'te (Paris: Gallimard, 1979) yer alan "L'apothéose du capitaine Cook" ile bağıntılıdır; ancak sonradan yaptığım araştırmalar, söz konusu yazıdaki Cook'un Hawaii'de bulunuşu ve ölümüne, ayrıca Hawaii Yeni Yıl Şenliği'nin (Makahiki) doğasına ilişkin kimi düşünceleri derinden değiştirmişti. Burada sunulan metin, 1982'de Liverpool Üniversitesi'nde yapılan *Frazer Lecture*'daki metindir.

2) Cook'un üçüncü yolculuğuna ilişkin yayınlanmış ve yayınlanmamış kaynakların kapsamlı bir dökümü Beaglehole'da (1967: clxxi-ccxvii) bulunabilir. Bu deneme benim Londra (British Museum ve Public Records Office), Sydney (Library of New South Wales), Canberra (National Library of Australia), Wellington, Yeni Zelanda (Alexander Turnbull Library) ve Honolulu'daki (Hawaii Arşivleri, Bishop Museum Library ve Hawaii Üniversitesi'ndeki Sinclair Library) çalışmalarıma dayanmaktadır. Metindeki günlük ya da seyir defterlerinden alıntılar, büyük ölçüde, doğrudan özgün kaynaklardan yapılmıştır.

3) Cook'un ölümüne ilişkin tek tanıklık, Clerke'in güncesinde aktarıldığı biçimiyle, o sıra Cook'la birlikte kıyıda bulunan takımdan Yüzbaşı Molesworth Phillips'inkidir. Aslında Phillips de Cook öldürülmeden önce yaralanıp yere serilmiştir, dolayısıyla olayın sonunu görmüş değildir. Beaglehole (olup bitenin açıkta duran filikalardan nasıl görüldüğü de dahil olmak üzere) olayın özel günlüklerde ve resmi kayıtlarda bulunan çok sayıda betimlemesini elden geçirmiştir (1967: cxlviii-clvii; 1974: 670-72). Ben de genel olarak Beaglehole'un özellikle Clerke ile King'e dayanan özenli anlatımını izliyorum (krş. Kennedy 1978). Gelgelelim bu ve başka kaynaklarda yer alan (ve Beaglehole'un çoğunlukla göz ardı ettiği) "simgesel" ayrıntıların altını çizme eğilimindeyim. Ayrıca Beaglehole, Hawaiililerden doğrudan ya da dolaylı, ilk ya da yakın dönemden gelen bilgilere pek güven beslememektedir; oysa, göreceğimiz gibi, ben bu verileri daha yararlı, ayrıca özellikle olayda baş rolü oynayan Hawaiililerin belirlenmesi ve ölümcül sonun yorumlanması için gerekli olan kavramların elde edilmesinde, kimi güvenilir Avrupalı günce yazarlarınınkiyle de tutarlı buluyorum. Kuşkusuz pek çok belirsizlik kalması kaçınılmazdır, bunların belki de en önemlisi Hawaiili reis Kalimu'nun İngilizlerin elinde öldüğü haberinin Cook'un Kalaniopu'u ile karşı karşıya olduğu Ka'awaloa kıyısına ne zaman ulaştığıdır.

4) Cook'a saldırdığı savlanan kişinin kimliği yolculuk sırasında tutulan kayıtlarda bulunmaktadır: Samwell'e (Beaglehole'da 1967: 1202; 1957: 23-24, 41-42), gökbilimci Bayly'ye (Günlük, Public Records Office, Office of the Admiralty 55/21: 21 Şubat 1779) ve Edgar'a (Günlük, Public Records Office, Office of the Admiralty 55/21: 14 Şubat 1779) göre Nuha ve/ya da sonraki dönem Hawaiili uzmanlara (Rémy 1861: 34-35; Kamakau 1961: 86, 103) ve yine Samwell'e göre Kalanimano-o-Kako'owaha-

a-Heulu. Samwell ve Bayly bu bilgiyi Hawaiili dostlarından almışlardır. Dönemin diğer günlüklerinde adı bilinmeyen bir reis (ya da reisler) yer alır; bkz. King (Beaglehole 1967: 557), Trevenen (Derkenera Çıkmalar) ve Ellis (1782, 2: 109). Bölgeye daha sonra giden Avrupalıların yazdıklarında ise şu adlar belirir: Colnett'in Kaua'i'de karşılaştığı Pohewa (Günlük: Şubat 1778); 1793 ve 1794 tarihli Vancouver keşif gezisine katılanların rastladığı Pahea (ve belki başkaları da?) –Puget (British Museum Library, Elyazması: 27 Ocak 1794; Public Records Office, Office of the Admiralty 55/17: 27 Ocak 1794), Bell (1929: 86), Vancouver (1801, 5: 55) ve Menzies (Günlük: 3 Mart 1793); Dimsdell'in 1792'de Hawai'i Adası'nda tanıdığı Pihole (Barber, Elyazması); Muhterem R. Bloxam'ın 1825'de (Elyazması) andığı Ka-ai-moku-a-Kahui adında halktan biri; Mariner (Martin 1817, 2: 67) ile Dampier'in (1971: 65) sözünü ettiği adları bilinmeyen sıradan Hawaiililer.

5) Tanrı-Lono mitolojilerine ilişkin ilk dönem kaynaklar şunlardır: Freycinet (1978: 73), Byron (1826: 19-22), Ellis (1969 [1842]: 134-35), Kotzebue (1830, 2: 160-69), Bingham (1969 [1855]: 32); Bloxam, Elyazması; Hawaiian Ethnographic Notes (Elyazması, Bishop Museum, 648 ve devamı). Lono-i-ka-maka-hiki, Hawaii'nin ilk dönem kral-Lono'su için bkz. Fornander (1916-19, 4: 256-363) ve Kamakau (1961: 47-63). Ka-'I-i-mamao, en son Lono kralı için bkz. Byron (1826: 4-6), Fornander (1969: 129-35) ve Beckwith (1972).

6) Makahiki döngüsünün betimi için ana geleneksel kaynaklar: Malo (1951), K. Kamakau (Fornander'de, 1916-19, 6.Cilt), I'i (1959) ve Kepelino (1977). Ayrıca bkz. Corney (1896) ve Lisiansky (1814). Valeri'nin çalışması da son derece kapsamlıdır (1985). Okuduğunuz metindeki Makahiki'nin ay yılına dayalı tarihleriyle, Cook'un konukluğunun Avrupa takvimine dayalı tarihlerinin birbirine eşlenmesi, yazar için, William Fay ve Jocelyn Linnekin tarafından gerçekleştirilmiştir.

7) Kış gündönümü ile Makahiki'nin *kali'i* kuttöreninin birbirine denk gelmesi şu yoldan olur: Rahiplerin Ülker'in doğuşunu belirlemek için tapınakta toplandığı sıra (I'i 1959: 72) gerçekleştirilen ikinci "hindistan cevizini kırma" töreni (Malo 1951: 142), ideal olarak, on ikinci kameri ayın (Welehu) dolunayı (Hua tabusu) ile çakışır. On sekizinci yüzyılın sonlarında Ülker 18 Kasım'ın günbatımında belirmektedir (bkz. Makemson 1940). On gün sonra (28 Kasım), Lono sureti yirmi iki gün sürecek yolculuğuna başlar, böylece tanrı kralla yapacağı büyük savaş için 21 Aralık'ta, yani gündönümünde (= Hawaii takviminde 16 Makali'i; Malo 1951: 150) geri gelecektir. Bu denk düşme durumu "ideal"dir ve çok seyrek olarak gerçekleşir, çünkü dolunay ile Ülker'in alacakaranlıktaki doğuşunun çakışmasına bağlıdır.

8) Yeri gelmişken, *Frazer lecture* dinleyicilerinin bu soy kuttörensel egemenlik değiştokuşları üzerine kafa yormaya ilk kez çağrılmadıklarını belirtmem gerek. Hawaii'nin bu Makahiki döngüsü, kesinlikle, Evans-Pritchard'ın 1948'deki *Frazer lecture*'uyla ünlü olan Shilluk kralının tahta çıkış törenlerini anımsatmaktadır: Yeni kralla hanedanın kurucusunu temsil eden suret arasındaki savaşlar dizisi –bunun sonucunda kral, ilk öncelinin sığırları karşılığında evlendiği kadını kaçırır. Gerçekte *Frazer Lecture*'ın kendisi de –bu ölümsüz akademik atasına yapılan alışıldık saygı sunma ve saldırı kuttörenleriyle birlikte– tuhaf bir dönüşüm sonucunda, ilk esinleyicisi olduğu tumturaklı kuramın yinelgen ve putsu bir tasarımı haline gelmiş görünüyor.

9) Lono rahiplerinin bu sorusunu bir başkası izlemiştir: İngilizler ısrarla, Hawaiililerin Cook'un geriye kalanını yeyip yemediklerini araştırmaktadır. Nice dolaylı sorudan

sonra, artık İngilizler "Cook'tan kalanı yediniz mi?" diye sorduklarında, Hawaiililer bu düşünceden ürküye kapılmış "ve çok doğal bir biçimde 'yoksa sizde böyle bir görenek mi var?' diye sormuşlardı" (Cook ve King 1784, 3: 69).

10) Bu "görkem gösterisi," az çok ayrıntısıyla, Samwell (Beaglehole'da, 1967: 1169) kadar şu adlar tarafından da betimlenmiştir: King (Cook ve King'de, 1784, 3: 16-19; Beaglehole'da, 1967: 512-13), Edgar (Günlük: 27 Ocak 1779) ve Roberts (Seyir Defteri: 27 Ocak 1779).

11) Bu paragraftan da anlaşılacağı gibi, bitişim yapısı kavramını Braudelci anlamda kullanmıyorum; işin böyle olduğunu düşünen kimi adlar *Historical Metaphors* (Sahlins 1981) üzerine yazarken bu konuyu haklı olarak eleştirmişlerdi. Braudel'in "bitişim yapısı" kavramı –bir yandan *longue durée*'ye (*uzun süre*), diğer yandan olaya karşıt nitelikteki– kapitalist ekonomik döngüler türünden kimi ara dönemleri dile getirir. Benim kullanımım sözlük anlamına daha yakın (*conjoncture, 'çeşitli olayların bir araya gelmesi sonucunu veren durum'* [Robert Sözlüğü]) ve *événementielle* [olaysal] kavramı da bu durumun kuruluşu için Braudel'in kullanımından daha fazlasını sağlıyor. Bir "bitişim yapısı", bu anlamda, işleyen kültür kategorileri ile bunlarla eyleyenlerin ilgilerinde billurlaşan durumsal bir ilişkiler dizisidir (bkz. 5. bölüm). Giddens'ın (1976) toplumsal eylem kavramı gibi, bu da bir kültür çerçevesinden temel alan niyetlerin çifte yapısal belirlenimine ve başka tasarı ve çerçevelerdeki düzelme dönemlerinden doğan istenmedik sonuçlara bağımlıdır.

12) Cook'un gemilerinin geri dönüşüne Hawaiililerin tepkisi konusundaki –çoğu olumsuz– diğer değerlendirmeler için bkz. Clerke (Beaglehole'da, 1967: 531-32), Zimmermann (1930: 90), Ellis (1782, 2: 102), Home (Seyir Defteri: 7 Şubat 1779), Law (Günlük: 11 Şubat 1779) vb.

13) Hawaii soykütüğü ve toprak kayıtlarında (Hawaii Arşivleri) yapılan araştırmalar Kanuha'nın Hawai'i Adası'nın ünlü "Moanalar"ından biri olduğunu, dolayısıyla yüce reis Keakealani Kane'nin soyundan geldiğini ve evlilik yoluyla da yüce Ku rahibi Holoa'e ile akrabalık taşıdığını göstermektedir –aynı zamanda ünlü ilk Hıristiyanlardan biri ve geleneksel bir düşüneri olan Kelou Kamakau'nun babasıdır.

14) "Cook pek bağlı değildi Tanrı'ya; barutunu kuru tutar, Tanrı'nın adını pek seyrek anar, gemide Pazar duasını zaman zaman yerine getirirdi; ama Hawaii'de yaptığınca, barışçıl kültür ilişkilerinin yeşermesi buna bağlı olduğunda, Tanrı rolünü oynamaya son derece istekli olurdu" (Smith 1979: 168).

V. Yapı ve Tarih

1) Bu yazının ilk bölümünde *Historical Metaphors*'da (Sahlins 1981) daha ayrıntılı olarak tartıştığım kimi tarihsel olay ve süreçleri kısaca aktaracağım. Amacım bu ilk çalışmanın barındırdığı tarih kuramını ele alıp geliştirmek olacaktır.

2) Bu olay Cook ve King'de (1784, 2: 245-46), King'in günlüğünde (29 Ocak 1778) ve Burney'nin günlüğünde (24 Ocak 1778) anlatılmaktadır –bunların yanısıra, olayın güzel ama biraz değişik bir anlatımı ise Bayly'de bulunmaktadır (Günlük: 24 Ocak 1778). Clerke'in günlüğünde de (Public Records Office, Office of the Admiralty 55/22: 24 Ocak 1778) Kaneoneo'nun *Discovery*'ye bir sonraki uğrayışı betimlenmektedir.

3) Bu tanım tüccar James Hunnewell'in J. P. Sturgis & Co.'ya yazdığı bir mektupta geçmektedir. (Hunnewell Papers). Söz konusu sandal ağacı dönemindeki Amerikan ticareti konusunda Hunnewell'in yazışmaları ve diğer tüccarların Baker Library'de (Harvard Business School) bulunan günlükleri yanı sıra, Harvard'daki Houghton Library'de bulunan John C. Jones ya da Marshall ile Wildes arasındaki yazışmalardan bilgi edinilebilir. Hawaii'nin on sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki ekonomik tarihinin kusursuz bir özeti Bradley (1968 [1943]) ve Morgan (1948)'da bulunabilir.

Kaynakça

Kısaltmalar:

AH	Archives of the State of Hawaii, Honolulu.
BM	British Museum Library, Londra.
ML	Mitchell Library (Library of New South Wales), Sydney.
PRO-Adm.	Public Records Office: Office of the Admiralty, Londra.
SOAS	School of Oriental and African Studies Library, Londra.

ADLER, Alfred. 1978, "Le pouvoir et l'interdit", *Systèmes de signes*, s. 25-40, Paris: Hermann.

——1982, "The ritual doubling of the person of the king", *Between belief and transgression*, M. Izard ve A. Adler (der.), s. 180-92, Chicago: University of Chicago Press.

ANDREWS, Lorrin. 1836, "Letters from Mr. Andrews at Lahainaluna", 2 Aralık [1835], *Missionary Herald* 33: 390-91

ANONIM (Mitchell'in) Elyazması, Mrs. Strachan of Spithead'in bir mektubunun kopyası (ML: Safe 1/67).

BAKHTIN, Mikhail. 1968, *Rabelais and his world*, Helene Iswolsky (Rusçadan çev.), Cambridge: MIT Press.

BALANDIER, Georges. 1967, *Anthropologie politique*, Paris: Presses Universitaires de France.

BARBER, James. Elyazması, *Some acct of the death & remains of capt Cook [...] recd from Joshua Lee Dimsdell Quarter Master of the Gunjara*, Dixson Library (Library of New South Wales).

BARNES, J. A. 1951, "The Fort Jameson Ngoni", *Seven tribes of British Central Africa*, Elizabeth Colson ve Max Gluckman (der.), s. 194-252, Londra: Oxford University Press.

——1967, *Politics in a changing society*, 2. baskı, Manchester: Manchester University Press.
BARRACLOUGH, Geoffrey. 1978. *Main trends in history*, New York: Holmes and Meier.
BARRERE, Dorothy B., Mary Kawena PUKUI ve Marion KELLY 1980, *Hula: Historical perspectives*, Pacific Anthropological Records No. 30, Honolulu: Bishop Museum.
BAYLY, William Elyazması, *A log and journal, kept on board His Majesties sloop* Discovery *by Wm Bayly astronomer*, PRO-Adm 55/20.
BEAGLEHOLE, J. C. 1967, *The journals of Captain James Cook on his voyages of discovery: The voyage of the* Resolution *and* Discovery *1776-1780*, 1 ve 2. bölümler, Cambridge: Cambridge University Press (Hakluyt Society için).
——1974, *The life* of *Captain James Cook*, Stanford: Stanford University Press.
BECKWITH, Martha. 1970, *Hawaiian mythology*, Honolulu: University of Hawaii Press.
1972, *The Kumulipo*, Honolulu: University of Hawaii Press.
BELL, Edward. 1929, "Log of the Chatham", *Honolulu Mercury* 1(5): 55-69.
BENVENISTE, Emile. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 cilt, Paris: Les Editions de Minuit.
BEST, Elsdon. 1902-3, "Notes on the art of war", 2. ve 15. bölüm, *Journal of the Polynesian Society* 11: 47-75; 12: 32-50.
——1976 [1924], *Maori religion and mythology*, 1. cilt, Dominion Museum Bulletin 10, Wellington: Government Printer.
——1925, *Tuhoe: The children of the mist*, 1. cilt, New Plymouth: Avery.
——1929, *The whare kohanga and its lore*, Dominion Museum Bulletin 13, Wellington: Government Printer.
BINGHAM, Hiram. 1969 [1847], *A residence of twenty-one years in the Sandwich Islands.*., New York: Praeger.
BINNEY, Judith. 1968, *The legacy of guilt: A life of Thomas Kendall*, Oxford University Press [University of Auckland Press].
BIRD, John. 1888, *The annals of Natal, 1495-1845*, 1. cilt, Pietermaritzburg: P. Davis and sons.
BLOCH, Marc. 1966. *French rural history*, trans. Janet Sondheimer. Berkeley: University of California Press [*Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris : Armand Colin, 2 Cilt, 1960-61 (1. baskı, 1952)]
BLOXAM, (Rev.) R.
Elyazması, *A narrative of a voyage to the Sandwich Islands in H.M.S. Blonde, 1824-1825-1826*, National Library of Australia (Elyazmaları, 1255).
BONTE, Pierre, ve Nicole ECHARD. 1976, "Histoire et histoires: Conception du passé chez les Hausa et les Twareg Kel Gress de l'Ader (république du Niger)", *Cahiers d'Etudes Africaines* 16: 237-96.
BOTT, Elizabeth. 1972, "Psychoanalysis and ceremony, together with appendix", *The Interpretation of Ritual*, J. S. La Fontaine (der.), s. 205-37, 277-82. Londra: Tavistock.
——1981, "Power and rank in the kingdom of Tonga", *Journal of the Polynesian Society* 90: 7-82.
BOURDIEU, Pierre. 1977, *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press [*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre: Droz, 1972].

BRADLEY, Harold W. 1968 [1942], *The American frontier in Hawaii*, Gloucester: Peter Smith.
BRAUDEL, Fernand. 1980. *On history*, Chicago: University of Chicago Press [*Ecrits sur l'histoire*, Paris: Flammarion, 1969; Türkçesi, *Tarih Üzerine Yazılar*, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1993].
BREAL, Michel. 1911 [1897], *Essai de sémantique*, 5. baskı, Paris: Hachette.
BREWSTER, A. B. Elyazması, *The chronicles of the Noikoro tribe*, National Archives of Fiji (CS2195 FSB2).
BROUGTON, William R. 1804, *A voyage of discovery in the North Pacific Ocean... in the years 1795, 1796, 1797, 1798*, Londra: Cadell and Davies.
BRYANT, A. T. 1929, *Olden times in Zululand and Natal*, Londra: Longmans, Green.
——1949, *The Zulu people*, Pietermaritzbürg: Shuter and Shooter.
BUICK, T. Lindsay. 1926, *New Zealand's first war, or the rebellion of Hone Heke*, Wellington: Skinner, Government Printer.
——1936 [1914], *The treaty of Waitangi*, 3. baskı, New Plymouth (Yeni Zelanda): Thomas Avery and Sons.
BURNEY, Lt. James. Elyazması, *Journal of Lieutenant James Burney with Captain Jas Cook, 1776-1780*, BM: Add elyazmaları. 8955.
——Elyazması, *Journal of the proceedings of His Majies sloop, the* Discovery..., ML.
——1819, *Chronological history of North-eastern voyages*, Londra: Payne & Foss.
BURROWS, R. 1886, *Extracts from a diary kept by the Rev. R. Burrows during Heke's war in the North in 1845*, Auckland: Upton.
BYRON, George. 1816, *Voyage of H.M.S:* Blonde *to the Sandwich Islands in the years 1829-1825*, Londra: Murray.
CALVERT, James. Elyazması, *Journals of Rev. James Calvert*, Methodist Missionary Society Papers, SOAS.
CAPELL, A. 1973, *A new Fijian dictionary*, 4. baskı, Suva: Government Printer.
CARLETON, Hugh. 1874, *The life of Henry Williams*, 2 Cilt, Auckland: Upton.
CASSIRER, Ernst. 1933, "Le langage et la construction du monde des objets", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 30: 18-44.
CHADWICK, H. Munro. 1926 [1912], *The heroic age*, Cambridge: Cambridge University Press.
CHURCHWARD, C. M. 1938-39, "Rotuman legends", *Oceania* 9: 462-73.
CLASTRES, Pierre. 1977. *Society against the state*, Fransızcadan çeviren Robert Hurley. New York: Urizen Books [*La Société contre l'Etat*, Paris: Minuit, 1974; Türkçesi, *Devlete Karşı Toplum*, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1991.]
CLERKE, Capt. James. Elyazması, *Log and proceedings*, 10 Şubat 1776-12 Şubat 1779, PRO-Adm 55/22, 23.
CLUNIE, Fergus. 1977, *Fijian weapons and warfare*, Suva: Fiji Museum.
COLENSO, F. W. 1882, "Contributions toward a better understanding of the Maori race", *New Zealand Institute Transactions*, 14: 33-48.
COLNETT, James Elyazması, *The journal of James Colnett aboard the* Prince of Wales *and* Princess Royal..., PRO-Adm 55/146.
COMMISSIONER OF PUBLIC LANDS. 1929, *Indices of awards made by the board of commissioners to quiet land titles in the Hawaiian Islands*, Honolulu: Star-Bulletin Press.

COOK, James, ve James KING. 1784, *A voyage to the Pacific Ocean... in His Majesty's Ships* Resolution *and* Discovery, 3 Citl, Dublin: Chamberlaine.
CORNEY, Peter. 1896, *Voyages in the Northern Pacific*, Honolulu: Thrum.
COUNCIL OF CHIEFS. 1881, "Notes of proceedings of a Native Council, held at Mualevu... 1881... 1881", *Proceedings of the Native Council of Chiefs, Eylül 1875-26 Ağustos 1960.* Microfilm, Western Pacific High Commission, National Archives of Fiji.
COWAN, James. 1922, *The New Zealand wars*, 1. cilt: 1845-64, Wellington: R. E. Owen, Government Printer.
COX, Ross. 1832 [1831], *Adventures on the Columbia River*, New York: Harper.
CROSS, William. Elyazması, *Diary of Rev. William Cross, 28 Aralık. 1837-1 Ekim. 1841*, Methodist Overseas Mission Papers, No. 336, ML.
CULLER, Jonathan. 1977, *Ferdinand de Saussure*, New York: Penguin [Türkçesi, *Saussure*, İstanbul: Afa Yay., 1987].
CUNNISON, Ian G. 1951, *History on the Luapula*, "Rhodes-Livingstone Paper", No. 21, Le Cap-New York: Oxford University Press.
——1957, "History and genealogies in a conquest state", *American Anthropologist* 59: 20-31.
——1959, *The Luapula peoples of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press.
DAMPIER, Robert. 1971, *To the Sandwich Islands on H.M.S.* Blonde, Pauline King Joerger (der.), Honolulu: University of Hawaii Press.
DAVIS, C. O. 1876, *The life* and *times of Patuone*, Auckland: J. H. Field.
DELIVRE, Alain. 1974, *L'histoire des rois d'Imerina: Interprétation d'une tradition orale*, Paris: Klincksieck.
DERRICK, R. A. 1950 [1946], *A history of Fiji*, Suva: Printing and Stationery Department.
DIAPEA, William. 1928, *Cannibal Jack*, Londra: Faber and Gwyer.
DIBBLE, Sheldon. 1909 [1843], *A history of the Sandwich Islands*, Honolulu: Thrum.
DIDEROT, Denis. 1972 [1772/80], *Supplément au voyage de Bougainville, ou dialogue entre A. et B. [et autres textes]*, Paris: Garnier-Flammarion.
DORSON, Richard M. 1968, *The British folklorists*, Chicago: University of Chicago Press.
DORTON, Lilikalâ. Elyazması, *'O ka le'ale'a o ka mele ma'i, or The joy of genital chants*, Yayımlanmamış ders notu, Hawaii Üniversitesi (Anthropology 498, Bahar 1981).
DRANIVIA, Solomone. Elyazması,. *Nai tukutuku mai na gauna makawa.* Methodist Overseas Mission 164, Fiji Museum. (ML'deki özgün nüshanın fotokopisi)
DUMÉZIL, Georges. 1948 [1940], *Mitra-Varuna*, Paris: Gallimard.
——1949, *L'Héritage indo-européen à Rome*, 4. baskı, Paris: Gallimard.
——1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Brüksel: Latomus.
——1968-73, *Mythe et Epopée*, 3 cilt, Paris: Gallimard.
——1977, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris: Gallimard.
DUMONT, Louis. 1970, *Homo hierarchicus*, Chicago: University of Chicago Press [Paris: Gallimard, 1967].
DUMOULIN, Jerôme, and Dominique MOISI (der.). 1972, *L'Historien entre l'éthnologue et le futurologue*, Paris: Mouton.

DURKHEIM, Emile. 1904-5, Kitap eleştirisi: A. D. Zenopol'un *Sociologia e storia*'sı üzerine, *L'Année Sociologique* IX: 139-140.
EDGAR, Thomas. Elyazması, *A log of the proceedings of His Majesty's Sloop* Discovery, *Charles Clerke, Commander*, PRO-Adm 55/21, 55/24.
ELBERT, Samuel H. 1962, "Symbolism in Hawaiian poetry", *ETC.: A Review of General Semantics* 18: 389-400
ELBERT, Samuel, ve Noelani MAHOE. 1970, *Na mele o Hawai'i nei*, Honolulu: University of Hawaii Press.
ELBERT, Samuel H., ve Mary Kawena PUKUI. 1979, *Hawaiian grammar*, Honolulu: University of Hawaii Press.
ELIADE, Mircea. 1954. *The myth of the eternal return*, Bollingen Series 46. Princeton, N.J.: Princeton University Press [*Le Mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimard, 1949].
ELLIS, William. 1782, *An authentic narrative of a voyage performed by Captain* Cook, 2 Cilt, Londra: Goulding.
ELLIS, (Rev.) William. 1828, *Narrative of a tour through Hawaii, or Owhyhee*, Londra: Fisher and Jackson.
——1969 [1829], *Polynesian researches: Hawaii*, Rutland, Vt.: Tuttle.
EMERSON, (Rev.) J. S. Elyazması, *Missionary letters*, Hawaiian Mission Children's Society Library.
EMERSON, Nathaniel B. 1965 [1909], *Unwritten literature of Hawaii: The sacred songs of the hula*, Rutland, Vt., ve Tokyo: Tuttle.
ENDICOTT, W. 1923, *Wrecked among cannibals in the Fijis*, Salem: Marine Research Society.
ERSKINE, John Elphinston. 1967 [1853], *Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific*, Londra: Dawsons of Pall Mall.
EVANS-PRITCHARD, E. E. 1954, *Social anthropology*. Glencoe; Ill.: Free Press.
——1962, *Essays in social anthropology*, Londra: Faber and Faber.
FEELEY-HARNIK, Gillian. 1978, "Divine kingship and the meaning of history among the Sakalava of Madagascar", *Man* 13: 402- 17.
FIRTH, Raymond. 1959, *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington: R. E. Owen, Government Printer.
——1971, *Elements of social organisation*, Londra: Tavistock.
FISON, Lorimer. 1904. *Tales from old Fiji*. Londra: Moring.
FORBES, Cochrane. 1842, "Report from Kaelakekua", *Missionary Herald* 38: 154-56.
FORNANDER, Abraham. 1916-19, *Memoirs*, 4 ve 6. ciltler, Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folklore, Honolulu: Bishop Museum.
——1969 [1878-85], *An account of the Polynesian race*, 3 Cilt,. Rutland, Vt.: Tuttle.
FOX, James J. 1971, "A Rotinese dynastic genealogy", *The translation of culture*, T. Beidelman (der.), Londra: Tavistock.
FRANKFORT, Henri. 1948, *Kingship and the gods*, Chicago: University of Chicago Press.
FRAZER, Sir James G. 1900, *The golden bough*, 2. baskı, 3 Cilt, Londra: Macmillan [Türkçesi, *Altın Dal*, İstanbul: Payel Yay., 2 Cilt, 1992].
——1905, *Lectures on the early history of kingship*, Londra: Macmillan.

——1911-15, *The golden bough*, 3. baskı, 13 Cilt, Londra: Macmillan.
——1963, *The golden bough*, 1 Cilt, Kısaltılmış baskı (1922 baskısından), New York: Macmillan.
FREUD, Sigmund. (Tarihsiz), *Totem and taboo*, New York: Random House [Türkçesi, *Totem ve Tabu*, İstanbul: Sosyal Yay., 1987 (daha eski bir çeviri, Remzi Yay.)]
FREYCINET, Louis-Claude Desaulces. 1978, *Hawaii in 1819: A narrative account*, E. Wiswell (çev.), [kaynak kitap: *Voyage autour du monde...*, M. Kelly (der.), 9 Cilt, Paris: Pillet, 1824-44], Pacific Anthropological Records 26, Honolulu: Bishop Museum.
FURET, François. 1972, "Quantitative history", *Historical studies today*, Felix Gilbert ve Stephen R. Graubard (der.), New York: Norton.
GARDINER, John. 1898, "The natives of Rotuma", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 37: 457-524.
GEERTZ, Clifford. 1961, *The social history of an Indonesian town*, Cambridge: MIT Press.
——1980, *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
GIDDENS, Anthony. 1976, *New rules of the sociological method*, Londra: Hutchinson.
GIFFORD, Edward Winslow. 1929, *Tongan society*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin No. 61. Honolulu: Bishop Museum.
GILBERT, Felix, ve Stephen GRAUBARD (der.). 1972, *Historical studies today*, New York: Norton.
GILBERT, George. Elyazması, *Journal of George Gilbert [Cook's third voyage]*, BM: Add. elyazmaları. 38580.
GLUCKMAN, Max. 1963, *Order and rebellian in tribal Africa*, Londra: Cohen & West.
GOLDIE, W. H. 1905, "Maori medical lore", *Transactions of the New Zealand Institute*, 1904, 37: 1-120.
GOLDMAN, Irving. 1970, *Ancient Polynesian society*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.
GREY, Sir George. 1956 [1855], *Polynesian mythology*, New York: Taplinger.
GUDGEON, Lt. Col. C.M.G. 1905, "Mana Tangata", *Journal of the Polynesian Society* 14: 49-66
GUIDIERI, Remo. 1973, "Il *Kula*, ovvero della truffa", *Rassegna Italiana di Sociologia* XIV, 4: 559-93.
HAMMATT, Charles-H. Elyazması, *Journal of Charles H. Hammett [in the Sandwich Islands, 6 May 1823-9 June 1825]*, Baker Library, Harvard University.
HAMPSHIRE, Stuart. 1967, *Thought and action*, New York: Viking.
HANDY, E. S. Craighill. 1917, *Polynesian Religion*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34, Honolulu: Bishop Museum.
——1965, "Government and society", *Ancient Hawaiian civilization*, Rutland, Vt., ve Tokyo: Tuttle.
HANDY, E. S. Craighill, ve Mary Kawena PUKUI. 1972, *The Polynesian family system in Ka-'u, Hawaii*, Rutland, Vt., ve Tokyo: Tuttle.
HENRY, Teuira. 1928, *Ancient Tahiti*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48, Honolulu: Bishop Museum.

HEUSCH, Luc de. 1958, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Brüksel: Université Libre de Bruxelles.
——1962, *Le pouvoir et le sacré*, Annales du Centre d'étude des religions, No: 1, Brüksel: Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.
——1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris: Gallimard.
——1982, *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris: Gallimard.
HEXTER, J. H. 1972, "Fernand Braudel and the Monde Braudelien", *Journal of Modern History* 44: 480-541.
HINDESS, B., ve Paul HIRST. 1975, *Pre-capitalist modes of production*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
HIROA, Te Rangi (Sir Peter Buck). 1977 [1949]. *The coming of the Maori*, Wellington: Maori Purposes Fund Board, Whitecoulls.
HOCART, A. M. FN (Elyazması), *Fijian field notes*, Chicago Üniversitesi kütüphanelerinde mikrofilm, özgün nüsha Turnbull Library, Wellington'da.
——HF (Elyazması), *The heart of Fiji*, Chicago Üniversitesi kütüphanelerinde mikrofilm, özgün nüsha Turnbull Library, Wellington'da.
——WI (Elyazması), *The windward islands of Fiji* (*The Lau Islands*, *Fiji*'nin özgün elyazması) Wellington: Turnbull Library.
——1914, "Mana", *Man* 14 (46): 97-101.
——1915, "Chieftainship and the sister's son in the Pacific", *American Anthropologist* 17: 631-46.
——1929, *Lau Islands, Fiji*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 62, Honolulu: Bishop Museum.
——1933, *The progress of man*, Londra: Methuen.
——1936, "Sacrifice", *Encyclopedia of the Social Sciences* 13, 1950, New York: MacMillan.
——1952, *The northern states of Fiji*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Publication 11, Londra.
——1969 [1927], *Kingship*, Oxford: Oxford University Press.
——1970 [1936], *Kings and councillors*, Chicago: University of Chicago Press.
HOME, Alexander. Elyazması, *Log book of Captain Alex: Home, R.N. [...] while with Captain Cook on his last voyage*, National Library of Australia (Elyazmaslari, 690).
HOWARD, Alan. 1971, "Households, families and friends in a Hawaiian-American community", *Working Papers of the East West Population Institute*, No. 19, Honolulu: East-West Center.
HUBER, Peter B. 1980, "The Anggor bowman: Ritual and society in Melanesia", *American Ethnologist* 7: 43-57.
HUNNEWELL, James. Elyazması, *Papers of James Hunnewell*, Baker Library, Harvard University.
HUNT, John. Elyazması, *Journals of the Rev. John Hunt*, Methodist Missionary Society (Box 5), SOAS.
I'i, John Papa. 1959, *Fragments of Hawaiian history*, Mary Kawena Pukui (çev.), Honolulu: Bishop Museum Press.
ISAACS, Nathaniel. 1970, *Travel and adventures in eastern Africa*, Louis Herman ve Percival R. Kirby (der.), Capetown: Struik.
IZARD, Michel, ve Pierre SMITH (der.). 1979, *La fonction symbolique*, Paris: Gallimard.

JAGGAR, Thomas James. Elyazması, *Diaries of Thomas James Jaggar, 1837-1843*, National Archives of Fiji'de bulunan özgün elyazmalarının mikrofilm kopyası, Adelaide University Library.
JARRE, Raymond. 1946, "Mariage et naissance chez les Fidjiens de Kadavu", *Journal de la Société des Océanistes* 2 (2): 79-92.
JOHANSEN, J. Prytz. 1954, *The Maori and his religion*, Kopenhag: Munksgaard.
——1958, "Studies in Maori rites and myths", *Historisk-filosofiske Meddeleiser* 37 (4), Kopenhag.
KAAWA, P. W.
——1865, Elyazması, *The ancient tabus of Hawaii (Na kapu kahiko o Hawaii nei)*, *Kuokoa* gazetesinden çeviri, 25 Kasım, 2 Aralık, 9 Aralık 1865. Thrum collection, Honolulu: Bishop Museum Library.
KAMAKAU, Samuel M. Elyazması, *Na Mo'olelo Hawai'i*, Bishop Museum Library.
——1961, *Ruling chiefs of Hawaii*, Honolulu: Kamehameha Schools Press.
——1964, *Ka po'e kahiko: The people of old*, Mary Kawena Pukui (çev.), Dorothy Barrère (der.), Honolulu: Bishop Museum Press.
——1976, *The works of the people of old*, Mary Kawena Pukui (çev.), Dorothy Barrere (der.), Honolulu: Bishop Museum Press.
KAMOKUIKI. Elyazması, *Genealogy*, AH (G33).
KANOA, P. ('ya atfedilen). 1839, "Crime in the Sandwich Islands", *Hawaiian Spectator* 2: 234.
KAPITI, Pita. 1913, "Kumara lore", *Journal of the Polynesian Society* 22: 36-41.
KEESING, Felix M. 1936, "Hawaiian homesteading on Molokai", *University of Hawaii research publications*, 1. cilt (3), Honolulu: University of Hawaii Press.
KEKOA, E. 1865, "Birth rites of Hawaiian children in ancient times", *Ka Nupepa Ku'oko'a*'dan çeviri, 14 Ekim 1865, T. Thrum (çev.), Thrum Collection 23, Bishop Museum Library.
KENNEDY, Gavin. 1978, *The death of Captain Cook*, Londra: Duckworth.
KEPELINO, Z. 1932, *Kepelino's traditions of Hawaii*, M. Beckwith (der.), Bernice P. Bishop Museum Bulletin 95.
——1977, "Kepelino's 'Hawaiian Collection'. His Hooiliili Hawaii, Pepa I, 1858", Basil F. Kirtley ve Esther T. Mookini (çev.), *Hawaiian Journal of History* 11: 39-68.
KING, Lt. James. Elyazması, *Log and proceedings [of Cook's third voyage, HMS Resolution, 1776-1778]*, (PRO-Adm. 55/116'dan fotastak, Cook Collection, AH)
KOSKINEN, Aarne A. 1960, *Ariki, the first-born*, Folklore Fellows Communications No. 181, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Scientiarum Fennica.
KOTZOBUE, Otto von. 1830, *A new voyage of discovery round the world in the years 1823, 24, 25, and 26*, 2 Cilt, Londra: Colburn and Bentley.
KRIGE, Eileen Jensen. 1936, *The socialsystem of the Zulus*, Londra: Longmans, Green.
KRIGE, Eileen Jensen, ve J. O. KRIGE. 1943, *The realm of the RainQueen*, Londra: Oxford University Press.
KUPER, Hilda. 1947, *An African aristocracy: rank among the Swazi*, Londra: Oxford University Press.
LAW, John. Elyazması, *Journal of John Law*, BM Add Elyazmaları, 37327.
LEACH, Edmund. 1972, "The structure of symbolism, together with appendix", *The interpretation of ritual*, J. S. La Fontaine (der.), s. 239-76, 283-84, Londra: Tavistock.

LEDYARD, John. 1963 [1783], *John Ledyard's journal of Captain Cook's last voyage*, James Kenneth Munford (der.), Corvallis: Oregon State University Press.
LE GOFF, Jacques. 1972, "Is politics still the backbone of history?", *Historical studies today*, Felix Gilbert ve Stephen R. Graubard (der.), s. 337-55, New York: Norton.
LE GOFF, Jacques, ve Pierre NORA (der.). 1974. *Faire de l'histoire*, 3 Cilt, Paris: Gallimard.
LESTER, E. H. 1941-42, "Kava-drinking in Viti Levu, Fiji", *Oceania* 12: 97- 121.
LEVI-STRAUSS, Claude. 1963, *Totemism*, Boston: Beacon [*Le totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF, 1962].
——1966, *The savage mind*, Chicago: University of Chicago Press [*La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962; Türkçesi, *Yaban Düşünce*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1994].
LISIANSKY, Urey. 1814, *A voyage around the world in the years 1803, 1804, 1805, and 1806*, Londra: Booth.
LYONS, C. J. 1875, "Land matters in Hawaii", *Islander:* 16 Temmuz, 30 Temmuz, 6 Agustos, 13 Ağustos.
LYONS, John 1977, *Semantics*, 2 Cilt, Cambridge: Cambridge University Press.
LYTH, Richard Burdsall. Elyazması, *Tongan and Feejeean reminiscences*, ML (B549).
Elyazması, *Reminiscences, 1851-1853*, ML (B548).
MAKEMSON, Maud W. 1941, *The morning star rises*, New Haven: Yale University Press.
MALO, Davida. 1839, "On the decrease of population in the Hawaiian Islands", *Hawaiian Spectator* 2: 121-30.
——1951, *Hawaiian antiquities*, Nathaniel B. Emerson (çev.), Honolulu: Bishop Museum Press.
MANBY, Thomas. 1919, "Journal of Vancouver's voyage to the Pacific Ocean", *Honolulu Mercury* I (1): 11-15; I (2): 33-45; I (3): 39-55.
MANING, F. E. 1906, *Old New Zealan*, Christchurch: Whitcombe and Tombs.
MARTIN, John (der.). 1817, *An account of the natives of the Tonga Islands... from the extensive communications of Mr. William Mariner*, 2 Cilt, Londra: Murray.
McINTYRE, W. David, ve W. J. GARDNER. 1971, *Speeches and documents on New Zealand history*, Oxford: Oxford University Press.
MEEK, C. K. 1931, *A Sudanese kingdom*, Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner.
MENZIES, Archibald. Elyazması, *Archibald Menzies journal of Vancouver's voyage*, BM Add. Elyazmaları, 32641.
METGE, Joan. 1976 [1967], *The Maoris of New Zealand, Rautahi*, 2. baskı, Londra: Routledge and Kegan Paul.
METHODIST MISSIONARY SOCIETY. Elyazması, *Feejee District Minutes and Reports, 1835-1852*, SOAS.
MORGAN, Theodore. 1948, *Hawaii: A century of economic change, 1778-1836*, Cambridge: Harvard University Press.
OLIVER, Douglas. 1974, *Ancient Tahitian society*, 3 Cilt, Honolulu: University of Hawaii Press.
PERCY, Walker. 1958, "Symbol, consciousness, and intersubjectivity", *Journal of Philosophy* 55: 631-41.
POCOCK, David. 1964, "The anthropology of time-reckoning", *Contributions to Indian Sociology* 7: 18-29.

"THE POLYNESIAN" (Hawaii gazetesi). 1845, "Obituary of Kekauluohi", 21 Haziran.
PORTLOCK, Nathaniel. 1789, *A voyage around the world... in 1785, 1786, 1787, and 1788*, Londra: Stockdale.
PREAUX, Jean-G. 1961, "La sacralité du pouvoir royal à Rome", Luc de Heusch et al., *Le pouvoir et le sacré*, Annales du Centre d'études des Religions 1: 103-21, Brüksel: Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.
PUGET, Peter. Elyazması, *Fragments of journals, 1792-1794*, BM Add. Elyazmaları, 17546-17548
——Elyazması, *A log of the proceedings of His Majesty's armed tender Chatham, 1793-1794*, PRO-Adm. 55/17.
PUKUI, Mary Kawena, ve Samuel ELBERT. 1965, *Hawaiian-English dictionary*, Honolulu: University of Hawaii Press.
PUKUI, Mary Kawena, ve diğerleri. 1972, *Nana i ke kumu (Look to the source)*, 2 Cilt, Honolulu: Hui Hânai. (İkinci cilt 1979'da basıldı.)
PUKUI, Mary Kawena, ve Alfons L. KORN. 1973, *The echo of our song*, Honolulu: University of Hawaii Press.
PUTNAM, Hilary. 1975, *Language, mind, and reality*, 2. cilt, Cambridge: Cambridge University Press.
QUAIN, Buell. 1948, *Fijian village*, Chicago: University of Chicago Press.
RABUKA, Niko. 1911, "Ai sau ni taro me kilai", *Na Mata*: 154-58, 172-76.
REID, A. C. 1977, "The fruit of the Rewa: Oral traditions and the growth of the pre-Christian Lakeba state", *Journal of Pacific History* 12: 2-24.
REMY, Jules. 1862, *Ka Mooolelo Hawaii. Histoire de l'archipel hawaïen*, Davida Malo'nun metninin çevirisi. Jules Rémy'nin "L'état physique, moral et politique du pays" başlıklı önsözüyle, Paris-Leipzig: A. Franck.
RICKMANN, Lt. John ('a atfedilen). 1781, *Journal of Captain Cook's last voyage to the Pacific*, Londra: E. Newberry.
RICOEUR, Paul. 1980, *The contributions of French historiography to the theory of history*, Oxford: Clarendon Press.
RIOU, Edward. Elyazması, *A log of the proceedings of His Majesty's Sloop* Discovery, *1778-1779*, PRO-Adm. 51/4529.
ROBERTS, Helen H. 1926, *Ancient Hawaiian music*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 29, Honolulu: Bishop Museum.
ROBERTS, Henry. Elyazması, *A log of the proceedings of His Majesties Sloop* Resolution.., Dixson Library (Library of NSW).
ROBERTSON, George. 1948, *The discovery of Tahiti. A journal of the second voyage of H.M.S. "Dolphin"*, Londra: Hakluyt Society.
ROKOWAQA, Epeli. (Tarihsiz)., *Ai tukutuku kei Viti*, Suva: Yayıncı ismi yok (Bu nadir kitabın bir nüshası National Archives of Fiji'de bulunmaktadır.)
ROSALDO, Renato. 1980, *Ilongot headhunting, 1883-1974*, Stanford: Stanford University Press.
RUTHERFORD, J. 1961, *Sir George Grey*, Londra: Cassell.
SAHLINS, Marshall. 1962, *Moala*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
——1979, "L'apotheose du captaine Cook", *La fonction symbolique*, Michel Izard ve Pierre Smith (der.), s. 307-39, Paris: Gallimard.

——1981, *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication No. 1, Ann Arbor: University of Michigan Press.
——1983, "Raw women, cooked men, and other 'great things' of the Fiji Islands", *The Ethnography of Cannibalism*, Paula Brown ve Donald Tuzin (der.), s. 72-93. Special Publication, Society for Psychological Anthropology.
——1985, "Hierarchy and humanity in Polynesia", *Transformations of Polynesian Culture*, Anthony Hooper (der.), The Polynesian Society, Special Publication.
SAMWELL, David. 1957 [1786], *Captain Cook and Hawaii*, San Francisco: Magee. (1786, *A Narrative of the Death of Captain James Cook*'un yeni baskısı.)
SARTRE, Jean-Paul. 1968, *Search for a method*, Hazel E. Barnes (çev.), New York: Vintage Books [*Questions de méthode*, Paris: Gallimard, 1976 (ilk baskı 1960); Türkçesi, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul: Alan Yay., 1987].
SAUSSURE, Ferdinand de. 1959, *Course in general linguistics*, New York: McGraw-Hill [*Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1986 (ilk baskı 1916); Türkçesi, *Genel Dilbilim Dersleri*, Ankara: Verso Yay., 1985].
SAYES, Shelly Ann. 1982, *Cakaudrove: Ideology and reality in a Fijian confederation*, Doktora tezi, The Australian National University.
SCHÜTZ, Albert J. (der.). 1977, *The diaries and correspondence of David Cargill, 1832-1843*, Canberra: Australian National University Press.
SCHWIMMER, Eric. 1963, "Guardian animals of the Maori", *Journal of the Polynesian Society* 72: 397-410.
——1966, *The world of the Maori*, Wellington: Reed.
——1978, "Lévi-Strauss and Maori social structure", *Anthropologica*, 20: 201-22.
SHORTLAND, Edward. 1856, *Traditions and superstitions of the New Zealanders*, 2. baskı, Londra: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts.
——1882, *Maori religion and mythology*, Londra: Longmans.
SIMMONS, David. 1976, *The great New Zealand myth*, Wellington: Reed.
SINCLAIR, Keith. 1972, *The origins of the Maori wars*, Wellington: New Zealand University Press.
SKINNER, W. H. 1911, "The ancient fortified *Pa*", *Journal of the Polynesian Society* 20: 71-77.
SMITH, Bernard. 1979, "Cook's posthumous reputation", *Captain James Cook and his times*, Robin Fisher ve H. Johnston (der.), Seattle: University of Washington Press.
SMITH, Jean. 1974-75, "Tapu removal in Maori religion", *Journal of the Polynesian Society* (Memoirs Supplement) 83: 1-43; 84: 44-96.
SMITH, S. Percy. 1910, *Maori wars of the nineteenth century*, Christchurch: Whitcombe and Tombs.
——1913-15, "Lore of the Ware Wananga", *Polynesian Society Memoirs*, 3 ve 4. ciltler.
STERN, Gustaf. 1968 [1931], *Meaning and change of meaning*, Bloomington: University of Indiana Press.
STEWART, C. S. 1970 [1830], *Journal of a residence in the Sandwich Islands during the years 1823, 1824, 1825*, Honolulu: University of Hawaii Press.
STONE, Lawrence. 1981, *The past and the present*, Boston: Routledge and Kegan Paul.

STRAWSON, P. F. 1971, *Logico-linguistic papers*, Londra: Methuen.
SWAYNE, C. R. Elyazması, *Lau papers* (çoğunlukla Swayne'den), Cambridge University Museum of Archaeology and Ethnology.
TAMBIAH, S. J. 1976, *World conqueror and world renouncer*, Cambridge: Cambridge University Press.
THOMAS, John. Elyazması, *Tonga or the Friendly Islands*, Methodist Missionary Society (Box 653), School of Oriental and African Studies Library, University of London.
THOMPSON, E. P. 1977, "Folklore, anthropology and social history", *The Indian Historical Review* 3: 247-66:
THOMPSON, Laura. 1940. *Southern Lau, Fiji: An ethnography*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 232, Honolulu: Bishop Museum.
THURSTON, Asa. Elyazması, *Missionary Letters*, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.
TIPPETT, A. R. 1973, *Aspects of Pacific ethnohistory*, Pasadena: Williarn Carey Library.
TOGANIVALU, Ratu Deve. Elyazması,. *A history of Bau*, National Archives of Fiji'deki transkripsiyon (F62/247).
TREGEAR, Edward. 1969 [1891], *The Maori-Polynesian comparative dictionary*, Oosterhout: Anthropological Publications.
TREVENEN, James. Elyazmaları, *Marginal notes to the published account (Cook and King) of Cook's third voyage*, Sinclair Library'deki daktilo edilmiş kopya, University of Hawaii.
TURNER, Victor. 1969, *The ritual process*, Chicago: Aldine.
VALERI, Valerio. 1972, "Le fonctionnement du systême des rangs a Hawaii", *L'Homme* 15: 83-107.
——1982, "The transformation of a transformation: A structural essay on an aspect of Hawaiian history (1809-1819)", *Social Analysis* 10: 3-41.
——1985, *Kingship and sacrifice: Ritual* and *society in ancient Hawaii*, Chicago: University of Chicago Press.
VANCOUVER, Captain George. 1801, *A voyage of discovery to the North Pacific Ocean... in the years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 and 1795*, Yeni baskı, 5 Cilt, Londra: Stockdale.
VANSINA, J. 1964, *Le royaume Kuba*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales, Sciences Humaines, No. 49.
VERNANT, Jean-Pierre. 1979, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Maspero [Türkçesi, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Ankara: İmge Yay., 1996].
——1982, *The origins of Greek thought*, Ithaca: Cornell University Press [*Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 1981 (ilk baskı, 1962)].
WAGNER, Roy. 1975, *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
WALLIS, Mary David Cook. 1851, *Life in Feejee, or, five years among the cannibals, (By a Lady)*, Boston: Heath.
WALLIS, Samuel. 1824, "An account of a voyage round the world, in the years 1776, 1767, and 1768", *General history and* collection *of voyages and travels*, Robert Kerr (der.), s. 120-240, Edinburgh ve Londra: Blackwood and T. Cadell.
WARDS, Ian. 1968, *The shadow of the land*, Wellington: A. R. Shearer, Government Printer.

WATERHOUSE, Joseph. 1866, *The king and people of Fiji*, Londra: Wesleyan Conference.

WATT, Sir James. 1979, "Medica1 aspects and consequences of Cook's voyages", *Captain Cook and his times*, Fisher ve Johnston (der.), Seattle: University of Washington Press.

WHITE, John. 1874, *Te Rou, or, the Maori at home*. Londra: Low, Marston, Low, and Searle.

——1855, "Maori customs and superstitions", *The history and doings of the Maoris*, Thomas Wayth Gudgeon, s. 95-225, Auckland: Brett.

——1887-90, *Ancient history of the Maori*, 6 Cilt, Wellington: Government Printer.

WHITNEY, Samuel. Elyazması, *Journal of Samuel Whitney*, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.

WILKES, Charles. 1845, *Narrative of the United States exploring expeditions*, 2 ve 3. ciltler, Philadelphia: Lea and Blanchard.

WILLIAMS, Herbert W. 1975, *A dictionary of the Maori language*, 7. baskı, Wellington: A. R. Shearer, Government Printer.

WILLIAMS, Thomas, ve James CALVERT. 1859, *Fiji and Fijians*, 2 Cilt, New York: Appleton.

WILLIAMS, William. 1867, *Christianity among the New Zealanders*, Londra: Seeley, Jackson, and Halliday.

WILSON, Monica. 1969, "The Nguni people", *The Oxford history of South Africa*, Monica Wilson ve Leonard Thompson (der.), I: 75-130. Oxford: Clarendon Press.

WISE, John H. 1965, "The history of land ownership in Hawaii", *Ancient Hawaiian civilization*, E. S. Craighill Handy, Kenneth P. Emory, ve diğerleri (der.), Rutland ve Tokyo: Tuttle.

WOLF, Eric. 1982, *Europe and the peoples without history*, Berkeley: University of California Press.

WRIGHT, Harrison M. 1959, *New Zealand, 1769-1840: Early years of Western contact*, Cambridge: Harvard University Press.

WYLLIE, R. C. (der.). 1846, *Answers to questions proposed by His Excellency, R. C. Wyllie, His Hawaiian Majesty's Minister of Foreign Relations...*, Honolulu: Government Printer.

YOUNG, Michael W. 1966, "The divine kingship of the Jukun: A reevaluation of some theories", *Africa* 36: 135-52.

ZIMMERMANN, Heinrich. 1930, *Zimmermann's Captain Cook: An account of the third voyage of Captain Cook around the world, 1776-1780*, Elsa Michaelis ve C. French (çev.), F. W. Howay (der.), Toronto: Ryerson Press.

Dizin

açıktan açığa birleşme 120.
Adler, A. 165.
Aeneas 91.
Afrika 59, 61, 85, 87, 89, 100.
akrabalık 17, 29, 39, 42-46, 61-62, 66, 69, 71, 87, 95, 107, 112, 142, 165-166, 172, 182.
akua 27, 48, 140, 149, 150.
aloha 26, 34, 37, 42, 120, 139, 141-142, 144, 162-163.
altevlilik 41.
Amerikalılar 66, 171.
Amita 92.
Andrews 32.
Anggor 165.
anlam 11, 13, 16, 45, 145, 149, 151-153, 170.
ao 72, 76, 114.
aşk 15-16, 21, 28, 31-33, 37, 39, 48, 120.
Atina 52.
Avustronezyalılar 63.
Bakhtin, M. 99.
Balandier, G. 85, 175.
Barber, J. 181.
Barnes, J. A. 60.
Barraclough, G. 63, 165.
Barrère 23, 27, 35.
Bau 57, 93, 102-103, 175-176, 178.
Bayly, W. 132, 140, 180, 181, 182.
bayrak direği 12, 72-75, 77-80, 172, 174.
Beaglehole, J. C. 25-29, 110-112, 123, 125, 127-132, 159-161, 163, 180-182.
bebekleri öldürme 42.
Beckwith, M. 113, 174, 181.
Bell, E. 143, 181.
Benveniste, E. 61.
Best, E. 34, 68, 71-72, 74-75, 171-172.
Bingham, H. 167, 181.
Binney, J. M. C. M. 173.
Bird, J. 63, 168.
Bloch, M. 13, 23, 39, 49.
Bloxam, R. 181.

Boas, F. 147-148.
Bohannan, P. 85.
Bonte, P. ve Echard, N. 64-65.
Bott, E. 62, 169, 178.
Bourdieu, P. 47, 65.
bölütleme 39, 96, 165.
Bradley, H. W. 183.
Braudel, F. 18, 165, 182.
Bréal, M. 150.
Brewster, A. B. 88.
Broughton, W. R. 168.
Bryant, A. T. 59, 63, 168.
Buick, T. L. 74, 76, 78, 171, 173.
Burney, J. 111, 130-131, 160, 182.
Burrows, R. 73-74, 79, 171-172.
Byron, G. A. 181.

Cakaudrove 92, 102, 105, 176, 178.
Capell, A. 178-179.
Carleton, H. 73, 75, 171-173.
Cassirer, E. 149.
celeritas 98-99, 103-104.
Chadwick, H. M. 58, 61, 169.
Churchward, C. M. 178.
cinsellik 35, 44, 47, 68, 70, 164.
Clastres, P. 85, 88.
Clerke, J. 128, 131, 140, 142, 159, 160, 180, 182.
Clunie, F. 104.
Colenso, F. W. 78, 116.
Colnett, J. 181.
Cook, J. ve King, J. 14, 17-18, 21, 23, 25-28, 30-31, 36, 41, 49, 83-84, 86, 90, 100-101, 109-114, 117-118, 120, 124-143, 147-149, 151, 155-157, 159-161, 174-175, 180-182.
Corney, P. 181.
Cowan, J. 171.
Cowper, W. 136.
Cox, R. 143.
Cross, W. 56, 166.
Culler, J. D. 149.
Cunnison, I. G. 62, 64, 170.

çıkar 12, 30, 44, 54, 61, 63, 65, 67, 77, 80, 90, 99, 127-128, 168.
çiğ/pişmiş 103, 105-106, 117.
çifte-iktidar 98.
çokevlilik 41, 120.
çocuk düşürme 42.

Dahomey 87.
Dampier, R. 181.
Davis, C. O. 172-173.
de Heusch, L. 87-88.
değişme 12, 17, 52, 58, 111, 146, 155, 168.
Délivré, A. 151.
Demeter 175.
Derrick, R. A. 55, 167, 169, 177.
dışevlilik 41.
Diapea, W. 104.
Dibble, S. 160.
Diderot, D. 28.
dil 115, 149, 151-152, 155, 166.
dilsel değer 149, 153.
Dingiswayo 58-59, 168.
Discovery 25, 109-110, 123-124, 127, 131, 139-140, 142, 159-160, 182.
doğum, doğuş 16, 29, 36, 43, 46, 65, 70-72, 102, 105, 114, 118, 120, 179, 181.
dolphin 84.
Dorson, R. M. 177.
dostluk 15, 45.
Dranivia, S. 176.
Dumézil, G. 19, 23, 52, 70, 83, 87, 91, 93, 98, 104, 165, 174-175.
Dumont, L. 53, 118, 165.
Dumoulin, J. ve Moisi, D. 165.
Durkheim, E. 47, 53, 60, 165.
durumsal 18, 19, 21, 155, 182.
dünya-dizgesi 12.

Edgar, T. 132, 159, 180, 182.
edim 15; 16, 45, 112-113, 137, 149.
edimsel yapı 15, 44, 46, 48.
Elbert, S. 33, 35-36, 161.
Eliade, M. 71.
Ellis, W. 26, 30, 109-110, 127, 132, 160-161, 163, 167-168, 181-182.
Emerson, J. S. 28, 33, 144, 161.

Endicott, W. 104.
ensest 34, 41, 88-89, 166.
Erskine, J. E. 97.
Eskimo 15-16, 44.
eşcinsellik 32.
Etrüskler 105.
Eurydike 175.
Evans-Pritchard, E. E. 22, 165, 181.

Feeley-Harnik, G. 64.
Fiji 19-20, 54-58, 61, 64, 87-88, 91-96, 98, 100-102, 107, 122, 166-167, 175-179.
Firth, R. 18, 79.
Fison, L. 161, 176.
Forbes, C. 144.
Fornander, A. 28, 38, 122, 163-164, 181.
Fox, J. J. 64, 143.
Fransızlar 75, 78.
Frazer, J. G. 17, 19, 23, 27, 53, 87, 90-91, 103, 110, 113, 118, 124, 131, 161, 165, 177, 180-181.
Freud, S. 34, 103.
Freycinet, L. C. Desaulces 181.
Furet, F. 23, 71.

Gardiner, J. 178.
gebelik 34, 71.
Geertz, C. 11, 86, 112, 165.
Germenler 57.
Giddens, A. 155, 182.
Gifford, E. W. 169.
Gilbert, F. ve Graubard, S. R. 165.
Gilbert, G. 130-131.
Giraudoux, J. 29.
Gluckman, M 99.
Goldie, W. H. 68, 71.
göbek bağı kesme 122.
gravitas 98-99, 103-104.
Gray, T. 51, 165.
Grey, G. 67-69, 72, 75, 172.
Gudgeon, C. M. G. 137.
Guidieri, R. 37.
güç 58, 60, 71, 89, 125.
Güney Amerika 85.
güzellik 37, 42.

habitus 48, 65-67, 141.
Halikarnassoslu Dionysios 91-92.
Hammatt, C. H. 167.
Hampshire, S. 150.
hanai, hanaipu 29, 46, 124, 161.
Handy, E. S. 88, 120, 163-165, 168, 175.
Hawaii 14, 16-19, 26-36, 38-41, 46-49, 60, 64-65, 83-89, 110-117, 122, 124, 127-129, 132, 136, 141-147, 150, 152, 155-161, 163-165, 168, 170, 174-175, 177, 180-182.
Hawaiki 70, 72, 75, 80, 172.
He'a-o-ke-koa 119.
Henry, T. 84.
Hera 89.
Herodotos 52.
hesap 28, 41, 48, 63, 158.
Hexter, J. H. 165.
Hıristiyan 129.
Hıristiyanlık 55, 57, 96, 163, 166-167.
Hindess, B. ve Hirst, P. Q. 157.
Hine-ahu-one 71.
Hint 87, 168.
Hint-Avrupa 19, 52, 54, 61, 70, 83, 85, 87, 91, 95, 97-98, 104, 175.
Hiroa, T. R. 74.
hi'uwai 120.
hiyerarşi 37, 39, 53-54, 59-61, 64, 86, 92-93, 105-106, 118, 141, 143, 146, 149, 165.
hiyerarşik dayanışma 60-61, 141, 167-168.
Hocart, A. M. 19, 35, 53, 55, 62, 64, 85, 87-89, 93, 95-96, 98, 101-104, 142, 165, 167, 169, 175-176, 178-180.
Holoa'e 182.
Home, A 182.
Hone Heke 12, 72, 74-76, 79, 171-173.
Hongi Hika 76, 172.
Hoohokuokalani 175.
Hopi 31, 154.
Howard, A. 164.
Huber, P. B. 165.
hula 27-28, 35, 120, 163.
Hunnewell, J. 183.
Hunt, J. 64, 96, 166, 167.

Isaacs, N. 168.

İdealizm 157.
İlongot 66, 171.
im 150, 152.
imi haku 42, 141.
incwala 100.
İngilizler 26-27, 29-30, 73-75, 79-80, 111-112, 125-130, 142, 166, 181-182.
insan kurban etme 36, 84, 100, 103, 105, 119, 123, 129, 131, 163, 176.
İran 87, 168.
İrlanda 75, 87.
İsa 177-178.
İskandinavya 87.
İskit 52.
iş bölümü 13-14, 60, 63, 65.

Jaggar, T. J. 56.
Jarré, R. 179.
Johansen, J. P. 54, 68, 71-72, 76, 116, 169, 171.
Jukun 166.
Jüpiter 99.

Kaawa 85.
Ka-ai-moku-a-Kahui 181.
Kahiki 38, 84, 101, 122-123, 140, 142, 146, 157.
Kahoali'i 38, 123, 129.
Kalakaua 33, 36, 163.
Kalanimano-o-Kako'owaha-a-Heulu 180.
Ka-'I-i-mamao 113-114, 118-119, 174, 181.
Kalaniopu'u 41, 110-111, 124-128, 131-132, 180.
kali'i 122, 125, 131, 135, 181.
Kalimu 131, 180.
kama'aina 16, 46-48.
Kamakau, Kelou 118, 121, 163, 168, 180-182.
Kamakau, S. M. 160, 163.
Kamba savaşı 57-58, 167.
Kamehameha 30-31, 36, 39, 64, 89, 143, 145, 163, 168, 170.
kanaka 150.
Kane 42, 115.
Kaneikapolei 111, 131.
Kaneoneo 140, 142-143, 182.
Kanoa, P. 164.
Kant, I. 148.
kaona 34, 35, 161-164.
Ka'o'o 125, 127, 129.
kapitalizm 12, 65, 136, 182.
Kapiti, P. 116.
karizma 53, 54.
kategoriler, a priori 19, 21, 49, 97, 141, 146-148, 155, 165.
kategoriler, -in işlevsel yeniden değerlendirilmesi 14, 19, 152.
Kaupeka 119.
ka'upu 121.
kava 54, 84, 94-95, 97, 102, 176, 178.
Kawiti 73.
Kazembe 62.
Keakealani Kane 182.
Keali'ikea 132.
Keesing, F. M. 164.
Kekoa, E. 44.
Kelly, J. 168.
Kennedy, G. 180.
Keona 39.
Kepelino, Z. 114, 120, 181.
Ki'i 115.
Kila 38, 40.
King, J. 26, 31, 110, 112, 125-130, 135, 159, 160.
Kipling, R. 32.
Kiwala'o 89.
Koro 102-105.
Kororareka 72-74, 172, 174.
Koskinen, A. A. 147.
Kotzebue, O. von 181.
kozmogoni 34, 71, 114, 170.
kozmoloji 19, 34, 39, 86-87, 90, 115, 125, 142, 147, 157, 164, 174.
Kral George 143, 147.
Krige, E. ve Krige, J. D. 165.
Kronos 89.
Ku 117-119, 123, 125, 136, 182.
Kuba 54, 166.

kumaş parçası 94.
Kumulipo 34, 113-114, 118.
Kunui'akea 36, 163.
Kuper, H. 165.
kuttörenleri taht(a ilişkin) 84, 87, 89-91, 93-95, 101-104, 120, 142, 169, 181.
kuttörensel kargaşa 59, 89.
kılgı 11-12, 15-18, 21, 28, 30-31, 40, 45-49, 51-53, 59, 62, 65-68, 75, 77, 81, 86, 107, 123, 126, 136, 142-143, 145-147, 154-158, 166, 168, 170-171.

La'amaikahiki 174.
La'ila'i 115, 123.
Laka 28, 120.
Lakeba 94, 176.
Lasakau 105.
Latin 91-93, 99.
Latinus 91-92.
Lau 84, 88, 92-94, 101-102, 104-105, 117, 169, 175-178.
Lavinia 91-92.
Law, J. 182.
Le Goff, J. 165.
le'a 26-27, 47, 160.
Leach, E. 101, 178.
Ledyard, J. 130, 160.
Lelemahoalani 160.
Lester, E. H. 54.
Lévi-Strauss, C. 15, 17, 34, 80, 90, 104, 148.
Levuka 105, 178.
Liholiho 167.
Lili'uokalani 36.
Lisiansky, U. 181.
Livius 91.
Lono 27, 49, 101, 110, 114, 117-126, 129, 131-132, 160, 181.
Lono-i-ka-makahiki 118, 174.
Luapula 62, 64, 169, 170.
Luomala 113.
Lu'ukia 38.
Lyons, J. 152, 164.
Lyth, R. B. 96, 179.

Madagaskar 64.
maddecilik 157.
Mahoe, N. 33, 36, 161.
Makahiki 27, 100, 110, 114, 118-125, 127-131, 142.
Makali'i 38, 123, 181.
Makemson, M. W. 174, 181.
Malani 64.
Malo, D. 34, 85, 140, 163, 164, 181.
mana 30, 38, 48, 55, 75-76, 79-80, 84, 137, 144, 147, 153-154, 157-158.
Manaia 75, 172.
Manby, T. 161.
Maning, F. E. 77-78, 80, 171-173.
Maoloha 123.
Maori, 12, 34, 54, 63, 67-68, 70-80, 111, 114, 116-119, 167, 169, 171-174.
Maori, kozmogoni 34, 114.
Maori, mitik-kılgı 67, 171, 175.
Maori, tatlı patates kuttörenleri 116-118.
Markiz Adaları 120.
Martin, J. 181.
Marx, K. 157.
Marxçı, Marxçılık 85, 157.
Maui 26, 40, 68, 100, 114, 124, 143, 160, 164.
Mbau 54-57, 166-167, 169.
Meek, C. K. 165.
Meksika 87.
mele ma'i 35-36, 163.
Menzies, A. 181.
Metge, A. 171.
Moğol 61, 168.
Mo'ikeha 38.

Namakahea 168.
Nanaulu 164.
Ndabele 60.
Nemi 90, 116.
Ngapuhi 69, 72, 76, 78-79, 171-173.
Nguni 59, 60-61.
Nietzsche, F. 154.
Noikoro 88, 95.
Nopera Panakareau 79.
Nora 165.
Nuha 112, 132, 180.

Numa 99.
Numitor 92.

Oidipus 89.
olay, antropoloji/tarih ve olay 71, 155.
olay, olay ve bireysel edim 66, 112.
olay, olay ve kozmik mit 70.
olay, olay ve yapı 17-18, 141, 155.
Oliver, D. 84.
Orou 28.
Orpheus 175.

öne koyma 46.
övgü 33, 35-36, 59, 125.

Pahea 112, 181.
Palea 127, 131.
Papa 34, 70-71, 75-76, 119, 123, 175.
Pelops 91.
Percy, W. 148.
Persephone 175.
Phillips, M. 111, 131, 180.
Pihole 112, 181.
Platon 139, 153.
Plutarkhos 93.
po 72, 76, 114.
Pocock, D. 64.
Pohewa 112, 181.
Pokini 176.
Polinezya 15,19, 27-28, 34, 39-40, 47, 59-61, 67-69, 75, 84-87, 97-100, 111, 115-118, 127, 137, 140, 143, 158, 161, 167, 169-171, 174-175.
polis 52, 53.
Pomare 173.
Préaux, J.-G. 91.
Prthu 87.
Puget, P. 161, 181.
Pul Eliya 44.
Putnam, H. 13.

Qilaiso 176.
Quain, B. H. 176.
Quirinus 99.

Rabuka, N. 95.
Radcliffe-Brown, A. R. 16, 45, 46, 146.
Rangi 34, 69, 71, 75, 119.
Reid, A. D. 169, 176.
reisler 14, 29, 43, 47, 55, 57, 62, 67, 69, 74, 77, 80, 84-85, 88, 92, 94-96, 101-103, 107, 121, 125-126, 130, 132, 135, 140-145, 150, 153, 155, 157, 158, 160-161, 163-173, 175-179, 181.
Remus 89, 92.
Remy, J. 127, 159, 160.
Resolution 18, 25-27, 30, 101, 109, 124-125, 129, 131-132, 139-140, 160.
Rewa 56-58, 92, 166-167, 169, 176.
Ricoeur, P. 165.
Riou, E. 26, 109.
Roberts, H. H. 161, 182.
Robertson, G. 84.
Rokowaqa, E. 95, 102, 106.
Roma 87, 89, 91-93, 99, 105.
Romulus 85, 89, 91-93, 97, 99.
Rongo 116-118.
Rosaldo, R. 66, 171.
Rou 69.
Rousseau, J.-J. 26, 54.
Rutherford, J. 171-172.

Sabin, Sabinler 93, 97, 99.
Sahlins, M. 18, 30-31, 49, 85, 101, 118, 124, 128, 145, 161, 169, 182.
Saint-Just 88.
Samwell. D. 26-27, 36, 120, 123, 125, 130, 132, 159-160, 163, 180-182.
Sapir, E. 46.
Sartre, J.-P. 81.
Saturnales 99.
Saturnus, Saturnales 99, 124.
Saussure, F. de 14, 19-20, 86, 107, 146, 148-153, 155.
savaş 15, 54-59, 61-62, 67-68, 72-73, 76, 90-91, 95, 98, 100-101, 111, 118, 124, 137, 143, 167-168, 171, 173, 177, 181.
Sayes, S. A. 54.
Schrempp, G. 171.
Schwimmer, E. 169, 174.
Service, E. 54.

Shaka 58, 59, 168.
Shakespeare, W. 64, 101.
Shortland, E. 68, 76, 117, 172, 173.
simgesel 12, 14, 17-19, 38, 45-49, 72-73, 81, 83-84, 86, 89, 100, 102, 105, 120, 122-123, 147-149, 151-156, 163, 165, 176, 180.
Simmons, D. 70.
Sinclair, K. 79, 171, 173.
Sioux 31.
Skinner, W. H. 74, 172.
Smith, A. 135-136.
Smith, B. 135-136.
Smith, J. 68, 72.
Smith, S. P. 72.
sosyo-biyoloji 86.
soyçizgileri 39, 40, 43, 60, 62, 66, 87, 95-96, 103, 169, 177.
soykütükleri 34-35, 39-41, 43, 63-65, 84, 95, 97, 115, 163-164, 169-170, 172, 182.
Stern, G. 14.
Stewart, C. S. 168.
Stone, L. 51, 165.
Strawson, P. F. 149.
Sutton, B. 174.
Swayne, C. R. 176.
Swazi 60, 100.

tabu 14, 30, 32, 38, 41, 59, 117, 120, 122-123, 125, 129, 139, 145, 152.
Tacitus 57, 167.
Tahiti 28, 84, 140, 159.
Tamaha 170.
Tamati Waka Nene 172-173.
Tambiah, S. J. 165.
Tane 34, 70-72, 74-76, 172, 175.
tanrıyla evlilik 28.
Tantalos 91.
tapa 94, 110-111, 121, 125, 127.
tarih, kahramanlık tarihi 15, 53-54, 61, 63.
tarih, ve antropoloji 21-23, 52.
tarih, ve yapı 146, 154.
tarih, yeni tarih 15, 51-52, 63, 165.
tarihsel bilinç 15, 60, 63-64, 171.
taro 34, 116, 127, 144.
Tarpeia 93.
Tarquinius 91.
Tatius 99.
Ta'ufa'ahau 62.
Thakombau 55-58, 166-167, 177.
Thokanauto 167.
Thomas, J. 170.
Thompson, E. P. 63.
Thompson, L. 179.
Thukydides 67, 76.
Thurston, A. 41.
ticaret 29, 75, 80, 96, 140, 152, 161.
tikanga 71.
Tippett, A. R. 175, 178.
Tiv 85.
Toganivalu, R. D. 179, 180.
toko 75-76.
Tonga 25, 56-57, 62, 84, 94, 96, 102, 131, 161, 167, 169, 170, 176, 178.
toplum sözleşmesi 54, 85.
totemcilik 34-35, 90, 116.
Tregear, E. 76.
Trevenen, J. 131, 132, 161, 181.
Troyalılar 91, 93.
Tswana 44.
Tu 69, 72, 116-118, 119.
tuahu 74-76, 79, 80, 172, 174.
Tuareg 64.
Tuhoe 74, 172.
Tui Nayau 93-94, 175.
Tui Tonga 170.
Turner, V 168.
türküler, cinsel organa ilişkin 35-36, 162-163.
türküler, doğum türküleri 41, 43, 113.
türküler, yaratılış türküleri 34, 114, 118.
Tyrrhenus 92.

üstevlilik 41, 120.

Valeri, V. 38, 40-41, 100-111, 119, 122, 163, 165, 175, 181.
Valéry, P. 175.
Vancouver, G. 30-31, 131-132, 156.
Vansina, J. 54, 166.

Vernant, J.-P. 52-53, 67.
Vico, G. 51, 53.
Viwa Adası 56.
Voltaire 51, 165.
vunivalu 103, 175, 178.

Wagner, R. 154.
Waitangi Antlaşması 74, 78-80, 171-173.
waka 74.
Wakea 34, 163, 175.
Wallis, S. 84, 178.
Wards, I. 79-81, 171.
Waterhouse, J. 56, 85, 166-167, 169, 178.
Watman, W. 128-129.
Watt, J. 113.
Webber, J. 135.
Weber, M. 156.
White, J. 68, 70, 77, 79, 173.
Whitney, S. 161.
Whorf. B. L. 46, 154.
Wilkes, C. 169, 172-173.
Williams, H. 79, 174.
Williams, H. W. 72, 75-76, 172.
Williams, T. ve Calvert, J. 55-56, 104.
Wilson, M. 168.
Wise, J. H. 164.
Wolf, E. 13.
Wright, H. M. 167, 173.
Wyllie, R. C. 164.

yaban düşünce 16, 48.
Yabancı-kral 19, 23, 83-84, 87, 92, 94, 97, 123, 142, 174, 178.
yamyamlık 69-70, 104, 116-117, 179.
yapı 12-13, 18-21, 31, 40, 45, 47-49, 52, 60, 62-63, 66-67, 86, 97, 99, 103-104, 108, 141, 155, 168, 173.
yapısalcılık 20, 146, 154.
yayılmacılık 12, 136.
Yeni Gine 44, 165.
Yeni Yıl 27, 100, 110, 114, 118-120, 123-124, 126, 129, 161, 174, 180.
Yeni Zelanda 12, 67-70, 72, 77-78, 80, 116-118, 167, 171, 174, 180.
yiğitlik 88-89, 91.
Yoruba 169.
Young, M. W. 166.
Yunanistan 52, 91, 169.

Zeus 52, 89.
Zimmermann, H. 159-160, 182.
Zulu 58-60, 63, 168.

TARİH ADALARI

Marshall Sahlins

Türkçesi: C. Hakan Arslan

anlam + tarih

Toplum bilimleri, genelde, yapı ile tarih arasında bir karşıtlık olduğunu varsayar, neredeyse doğal bir durumdur bu. Sahlins, bu kitapta, varolduğu söylenen bu karşıtlığı yeniden ele almaktadır. Bu iki terim, yapı ile tarih, yeniden tanımlanmaya çalışılmakta ve ilişkilerinin doğası yeniden sorgulanmaktadır. Tarih Adaları, Pasifik'teki adalardır: Hawaii, Yeni Zelanda, Fiji. Bu adalar Batı tarihine ne zaman, nasıl dahil oldular? Bu tarihten önceki tarihleri neydi? Avrupalıların bir anda karşılarında bitmeleriyle, bu "Adalılar"ın kültürlerine ne oldu? Bu karşılaşmanın, Kaptan Cook'un öldürülüşünün, bu öldürmenin "anlamı" neydi? Antropolojik çözümleme, tarihsel olayların, ancak ve ancak, onları önceleyen kültür düzenleri içinde anlam kazandıklarını ortaya koyar, ama, beklenmeyen bir "olay", tüm bir dünya kavrayışını alaşağı da edebilir... Pasifik adalarının sakinleri, geleceklerini düşünmek için geçmişlerini sorguladılar... Sahlins bu kitabında, geçmişin şimdideki yerini bir kez daha tartışmaya açıyor. Ve şunu ekliyor: "Antropoloji tarih dalına katkıda bulunacak ögeler barındırır. Söylemeye gerek yok, tersi de geçerli. Yine de, bu bilimdalları arasında daha fazla işbirliği olması gerektiğini savunmuyorum yalnızca. Bir yerde belirttiğim gibi, 'sorun artık tarih kavramını kültürün antropolojik deneyimi yoluyla çürütmektir'. Ancak elde edeceğimiz sonuçlar tek yanlı olmayacaktır: Tarihsel bir deneyim de hiç kuşkusuz (yapı da içinde olmak üzere) antropolojik kültür kavramını çürütecektir".

ISBN 975-7501-32-8

9 757501 328003

antropoloji

tarih, kültür